К. Леви-Строс

# СТРУКТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

# ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

К. Леви-Строс

# СТРУКТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

МОСКВА 1985

*Claude Lèvi-Strauss*
ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE
Paris, 1958

Перевод с французского
под редакцией и с примечаниями
Вяч. Вс. ИВАНОВА

Ответственные редакторы
Н. А. БУТИНОВ и Вяч. Вс. ИВАНОВ

Книга известного французского этнографа и философа Клода Леви-Строса впервые переведена на русский язык. Издание «Структурной антропологии» сопровождается статьями Н. А. Бутинова, В. В. Иванова и Е. М. Мелетинского. В совокупности издание позволяет читателю составить себе подробное представление о структурном методе в этнографии, основоположником которого является К. Леви-Строс.

Л $\frac{0508000000-059}{013(02)-85}$ без объявления

**Клод Леви-Строс**
**СТРУКТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

*Утверждено к печати*
*Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая*
*Академии наук СССР*

Редактор *Е. С. Новик*. Младший редактор *И. И. Исаева*. Художник *Э. Л. Эрман*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *М. В. Погоскина*. Корректоры *Л. Кузнецова* и *П. С. Шин*

ИБ № 14629

Сдано в набор 07.06.82. Подписано к печати 20.08.85. Формат 60×90$^1/_{16}$. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая. Усл. п. л. 33,5. Усл. кр.-отт. 33,5. Уч.-изд. л. 36,73. Тираж 5000 экз. Изд. № 5887. Тип. зак. 298. Цена 4 р. 00 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» начинают издание новой серии книг «Этнографическая библиотека».

В серии «Этнографическая библиотека» будут публиковаться лучшие работы отечественных и зарубежных этнографов, оказавшие большое влияние на развитие этнографической науки и сохраняющие по нынешний день свое важное теоретическое и методическое значение. В состав серии включаются произведения, в которых на этнографических материалах освещены закономерности жизни человеческих обществ на том или ином историческом этапе, рассмотрены крупные проблемы общей этнографии. Так как неотъемлемой задачей науки о народах является постоянное пополнение фактических данных и глубина теоретических обобщений зависит от достоверности и детальности фактического материала, то в «Этнографической библиотеке» найдут свое место и работы описательного характера, и сейчас представляющие выдающийся интерес благодаря уникальности содержащихся в них сведений и важности методических принципов, положенных в основу полевых исследований.

Серия рассчитана на широкий круг специалистов в области общественных наук, а также на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Серия открывается изданием двух книг: работы Льюиса Генри Моргана «Лига ходеносауни, или ирокезов», вышедшей в свет на английском языке в 1851 г. и сыгравшей большую роль в становлении учения о родовой организации как форме социального устройства на ранних этапах человеческой истории, и предлагаемой здесь вниманию читателей книги известного французского этнографа и философа Клода Леви-Строса «Структурная антропология».

Ближайшие планы редколлегии предполагают подготовку к изданию труда В. В. Радлова «Из Сибири», сборника работ Л. Я. Штернберга, трудов Д. К. Зеленина и некоторых других книг.

# ПРЕДИСЛОВИЕ К ФРАНЦУЗСКОМУ ИЗДАНИЮ

В недавно опубликованной статье Жана Пуйона [1]* есть фраза, которую я позволю себе привести в начале этой книги, поскольку в ней прекрасно выражено все то, что я хотел осуществить, хотя и часто сомневаюсь в том, что мне это удалось: «Леви-Строс, конечно, не первый и не единственный, кто обратил внимание на структурный характер социальных явлений; однако ему принадлежит первенство в серьезном отношении к этому вопросу, что и позволило ему сделать из этой мысли все вытекающие из нее выводы» [726, с. 158].

Я был бы счастлив, если читатели книги разделили бы это мнение.

Здесь представлены семнадцать из тех нескольких сотен работ, которые были написаны мной почти за тридцать лет. Некоторые из них утеряны; другие вполне достойны забвения. Я отобрал те из них, которые показались мне наиболее достойными, отложив в сторону имеющие чисто этнографический и описательный характер, а также теоретические труды, суть которых изложена в моей книге «Печальные тропики» [2] [517]. Две работы публикуются здесь впервые (гл. V и XVI); они присоединены к остальным пятнадцати главам, посвященным структурному методу в антропологии.

При подготовке данного сборника я столкнулся с трудностью, на которую мне хотелось бы обратить внимание читателя. Многие из моих статей были написаны на английском языке и нуждались в переводе. В ходе работы я сам был поражен тем, насколько различны стиль и порядок изложения в статьях на том или другом языке. Я боюсь, что это обстоятельство может нарушить цельность впечатления от сборника.

Это различие, разумеется, отчасти объясняется социологическими причинами: при обращении к французскому или англосаксонскому читателю изменяются как образ мышления, так и манера изложения мыслей. Но существуют также и причины личного свойства. Как ни велика моя привычка к английскому языку, на котором я преподавал в течение нескольких лет,

* Примечания редактора, помеченные арабскими цифрами, помещены после перевода.

я пользуюсь им не вполне безупречно и свободно. Я думаю по-английски, когда пишу на этом языке, но иногда, сам себе не отдавая в том отчета, излагаю не то, что хочу сказать, а то, что могу в пределах своих языковых возможностей. Отсюда и то странное чувство, которое я испытываю при попытке перевода своих собственных работ на французский язык. Я счел необходимым изложить все это потому, что читатель может испытать такое же чувство неудовлетворенности.

Я попытался устранить это затруднение с помощью очень свободного перевода, резюмируя одни абзацы и развивая другие. Французские статьи были тоже несколько переработаны. И наконец, я внес кое-где примечания, отвечая на критические замечания, исправляя ошибки или принимая во внимание новые данные.

*Париж, 1 ноября 1957 г.*

## Глава I

# ВВЕДЕНИЕ: ИСТОРИЯ И ЭТНОЛОГИЯ *

Более полувека прошло с тех пор, как Хаузер[3] и Симиан изложили и противопоставили основные принципы и методы, характерные, с их точки зрения, для истории и социологии. Напомним, что главные различия между этими науками заключались в том, что метод, которым пользуется в основном социология, — метод сравнительный, а в истории принят монографический и функциональный метод [341; 788]. Оба автора, единодушно признавая подобное противопоставление, расходятся лишь в оценке значимости каждого из этих методов.

Что же изменилось за это время? Следует отметить, что история ставила перед собой скромные, но вполне определенные задачи, которые она с успехом разрешила. Для истории вопрос о принципах и методах больше не стоит. В отношении социологии дело обстоит иначе, и было бы неверно отрицать ее развитие. Мы займемся здесь, в частности, такими ее разделами, как этнография и этнология, давшими за последние тридцать лет богатые всходы в виде теоретических и описательных научных работ; правда, это достигнуто ценой конфликтов, разногласий и ошибок, за которыми угадывается перенесенный в область этнологии традиционный спор (насколько более откровенный в такой форме!) *о противопоставлении всей социологии (и этнологии) в целом* другой дисциплине — истории, рассматриваемой тоже во всей ее совокупности. В дальнейшем окажется, что, как ни парадоксально, основной тезис историков будет буквально подхвачен теми из этнологов, кто считает себя противниками исторического метода. Подобное положение нельзя было бы понять без беглого изложения его причин и без введения для большей ясности предварительных определений.

В этой работе мы не будем касаться самого термина «социология», поскольку он в этом веке не объединил еще все общественные науки, о чем мечтали Дюркгейм[4] и Симиан. Если рассматривать ее в том понимании, которое еще принято в ряде европейских стран, включая Францию, то эта наука, занимающаяся изучением основных принципов социальной жизни и тех идей, которых люди придерживались и придерживаются по во-

---

* Опубликовано ранее [см. 482].

просам социальной жизни, сводится к социальной философии и не имеет отношения к нашей работе. Если же в ней видеть, как это имеет место в англосаксонских странах, совокупность позитивных исследований, посвященных организации и деятельности обществ наиболее сложного типа, то социология становится особого рода этнографической дисциплиной. Однако именно из-за сложности ее предмета она не может претендовать на столь же точные и богатые результаты, какими располагает этнография и изучение которых, таким образом, представляет с точки зрения методологии гораздо более общее значение.

Остается дать определение самой этнографии и этнологии. Мы установим между ними очень общее и условное, хотя и вполне достаточное для начала исследования, различие, утверждая, что этнография занимается наблюдением и анализом человеческих групп с учетом их особенностей (часто эти группы выбираются среди тех, которые наиболее отличаются от нашей, по теоретическим и практическим соображениям, не имеющим ни малейшего отношения к существу исследования) и стремится к наиболее верному воспроизведению жизни каждой из этих групп. Этнология же занимается сравнением предоставляемых этнографом описаний (цели этого сравнения будут изложены ниже). При подобном определении этнография приобретает одно и то же значение во всех странах; этнология же соответствует приблизительно тому, что в англосаксонских странах (где этот термин малоупотребителен) понимается как социальная и культурная антропология (социальная антропология занимается по большей части изучением социальных установлений, рассматриваемых как системы представлений, а культурная антропология — исследованием средств, обслуживающих социальную жизнь общества, а в известных случаях также социальных установлений, рассматриваемых как такие средства). Наконец, само собой разумеется, что если когда-либо удастся обобщить результаты объективного исследования сложных и так называемых первобытных обществ, позволяющие сделать выводы, универсальные с диахронической или синхронической точки зрения, то социология, достигнув тогда своего реального осуществления, автоматически утратит свое первоначальное содержание, отмеченное нами ранее, и займет по праву положение, к которому она всегда стремилась, увенчивая собой результаты социальных исследований. Мы еще не достигли этого.

Таким образом, проблему отношений между этнологическими науками и историей, обнаруживающую их внутреннее противоречие, можно сформулировать так: либо эти науки рассматривают явления в их диахроническом измерении, т. е. в их временной последовательности, и оказываются неспособными создавать на их основе историю, либо они пытаются пользоваться теми же

методами, что и история, и в этом случае от них будет ускользать их измерение во времени. Попытка воссоздания прошлого, оказывающаяся бессильной подняться до истории, или желание построить историю настоящего без прошлого, внутреннее противоречие в этнологии в одном случае и в этнографии — в другом — такова, во всяком случае, дилемма, с которой эти науки, видимо, слишком часто сталкиваются по мере своего развития за последние пятьдесят лет.

## I

Это противоречие мы находим не в классическом противопоставлении эволюционизма и диффузионизма, так как с этой точки зрения обе школы сходны между собой. Эволюционное направление в этнологии является прямым отражением биологического эволюционизма *. Западная цивилизация представляется как наиболее продвинутый этап эволюции человеческих обществ, а первобытные группы — как «пережитки» предыдущих этапов, логическая классификация которых послужит тем самым выяснению порядка их возникновения во времени. Однако задача не столь проста: эскимосы, искусные в изготовлении орудий, очень примитивны с точки зрения их социальной организации; в Австралии же наблюдается обратное положение. Можно было бы умножить число примеров. Неограниченный выбор критериев позволил бы создать бесчисленное множество совершенно различных рядов. Неоэволюционизму Лесли Уайта [см. 837; 838; 839] тоже не удается преодолеть эту трудность; ведь если предлагаемый им критерий — среднее количество энергии, приходящееся в каждом обществе на душу народонаселения, — соответствует идеалу, принятому в определенные периоды и в определенных областях западной цивилизации, то трудно понять, каким образом пользоваться подобным критерием для громадного большинства человеческих обществ, где предложенная категория представляется по меньшей мере лишенной смысла.

Была сделана попытка расчленить культуры на искусственно выделяемые элементы и установить не между самими культурами, а между элементами одного типа внутри различных культур те взаимоотношения родства и прогрессивной дифференциации, которые палеонтолог раскрывает в эволюции живых видов. Для этнолога, говорит Тэйлор, «лук и стрела образуют вид, обычай изменять форму черепов детей является видом, привычка группировать числа по десяткам является видом. Географическое распределение этих предметов и их передача из одного района

* Такое положение создалось к концу XIX в. Однако не следует забывать о том, что исторически социологический эволюционизм предшествует биологическому.

в другой должны изучаться так же, как натуралисты исследуют географическое распространение животных или растительных видов» [821, т. 1, с. 7]. Однако нет ничего опаснее этой аналогии, так как, если даже развитие генетики и позволит окончательно преодолеть понятие вида, оно было полезным и до сих пор остается полезным для натуралиста, потому что лошадь действительно произошла от лошади, а Equus caballus через достаточно большое число поколений оказалась реальным потомком Hipparion'а. Историческая правомерность реконструкций, осуществляемых естествоиспытателем, как бы подтверждается в конечном счете биологической преемственностью при размножении. Топор же, напротив того, никогда не порождает другой топор; между двумя одинаковыми орудиями или между двумя различными по функции, но близкими по форме орудиями есть и всегда будет принципиальное отсутствие преемственной связи вследствие того, что одно не произошло от другого, скорее каждое из них — продукт особой системы представлений; таким образом, европейская вилка и полинезийская вилка, предназначающаяся для ритуальных трапез, образуют один вид не более чем соломинки, через которые потягивают лимонад на террасе кафе, «бомбилла» для мате и трубки для питья, используемые при магических обрядах некоторыми американскими племенами. То же самое можно сказать и о явлениях социальных: было бы ошибкой объединять обычай убивать стариков из экономических соображений и обычай ускорять их переход в мир иной, дабы не лишать их слишком долго потусторонних радостей.

Когда, однако, Тэйлор пишет: «Если можно установить закономерность на основании комплекса фактов, то роль истории с теми подробностями, которые она устанавливает, в большой степени окажется второстепенной. Если мы видим, как магнит притягивает кусок железа, и если нам удается на основании опыта вывести общий закон о том, что магнит притягивает железо, то нет необходимости углубляться в историю данного магнита» [820, с. 3], он лишает нас возможности выбраться из порочного круга. Это происходит потому, что в отличие от физика этнолог еще не уверен в определениях предметов, соответствующих для него магниту и железу, и в возможности опознания предметов, внешне похожих, как два магнита или два куска железа. Только история «с теми подробностями, которые она устанавливает», могла бы ему помочь в каждом случае избежать сомнений.

Критика понятия тотемизма в течение долгого времени являла собой яркий пример подобной трудности: если ограничить его применение неоспоримыми случаями, где это социальное установление проявляется с присущими ему характерными признаками, то эти случаи слишком специфичны для того, чтобы на их основа-

нии можно было сформулировать какой-то закон религиозной эволюции. Если же экстраполировать его лишь только на основании некоторых элементов, то без истории религиозных идей каждого сообщества «с теми подробностями, которые она устанавливает», невозможно выяснить, являются ли названия животных или растений, а также обряды и верования, касающиеся этих животных и растений, пережитками какой-то ранее существовавшей тотемистической системы, либо они объясняются совершенно различными причинами, например являются следствием логико-эстетической тенденции человеческого мышления постигать в виде групп те множества — физические, биологические и социальные, — которые составляют его мир[5]. В своем классическом исследовании этой тенденции Дюркгейм и Мосс пришли к выводу о ее всеобщности [268].

В этом отношении точки зрения эволюционизма и диффузионизма имеют много общего. Более того, Тэйлор сформулировал и применил одновременно положения обеих школ. Обе они сходны и в том, что уклоняются от методов, применяемых историками. Историк всегда занимается изучением индивидуальных явлений (будь то личности или события) или групп явлений, обособившихся благодаря их месту в пространстве и времени. Диффузионист, в свою очередь, может раздробить типы, предложенные компаративистами, чтобы попытаться восстановить индивидуальные явления на основании фрагментов, заимствованных из этих разных категорий. Однако ему удастся воспроизвести лишь псевдоиндивидуальное явление, поскольку в этом случае пространственные и временные координаты будут зависеть от того, каким образом были выбраны и скомпонованы между собой такие элементы, и поэтому они не придают объекту реального единства. Культурные «круги» или «слои» диффузионистов, так же как и «стадии» эволюционистов, представляют собой результат абстрагирования, которому всегда будет не хватать окончательных доказательств его правоты. Их история носит гадательный и умозрительный характер. Эта оговорка справедлива даже по отношению к более скромным и точным исследованиям, таким, как работы Лоуи, Спира и Крёбера, касающиеся распределения некоторых черт культуры в ограниченных районах Северной Америки [621; 795; 416]. И здесь выводы не могут быть окончательными, поскольку никогда нельзя будет лишь на основании того, что предполагаемое размещение возможно, утверждать, будто дело происходило именно таким образом. Но всегда позволительно строить гипотезы, и по крайней мере в некоторых случаях предполагаемые источники возникновения явления и пути его распространения имеют очень высокую вероятность. Тем не менее надежность подобных исследований сомнительна, потому что они нам ничего не сообщают о сознательных и бессознательных про-

цессах, претворенных в конкретный индивидуальный или коллективный опыт, посредством которого люди, ранее не имевшие данного установления, либо создавали его, либо преобразовывали существовавшие установления, либо получали их извне. Исследование подобных процессов представляется нам, напротив, одной из основных задач, стоящих как перед этнографом, так и перед историком.

* * *

Истолкование этих противоречий было дано Ф. Боасом. Поэтому беглый анализ его концепции позволит выяснить, в какой мере ему самому удалось их избежать и в какой степени они присущи этнографическим изысканиям по самой их сути.

Обращаясь к истории, Боас начинает со смиренного заявления: «Что касается истории первобытных народов, то все, что в этой области сделано этнологами, сводится к реконструкциям, да это и не могло быть иначе» [212]. Тем же, кто упрекает его в том, что он не воссоздал историю той или иной стороны цивилизации, чему тем не менее была посвящена бо́льшая часть его жизни, он дает следующий поистине героический ответ: «К сожалению, мы не располагаем ни одним фактом, который пролил бы свет на развитие в этих областях» [212]. Однако, если признать подобные ограничения, можно определить метод (сфера применения которого будет, несомненно, ограничена вследствие исключительно неблагоприятных условий для этнологических исследований), от которого тем не менее можно ожидать каких-то результатов. Детальное исследование обычаев и их места в общей культуре соблюдающего их племени в совокупности с выяснением их географического распределения среди соседних племен позволяет определить, с одной стороны, исторические причины, вызвавшие их образование, а с другой — психологические процессы, сделавшие возможным их возникновение [213, с. 276].

Для достоверности исследования необходимо ограничиваться небольшой областью с четко определенными границами, а сравнения не должны выходить за пределы пространства, избранного в качестве исследуемого объекта. Действительно, наличие одинаковых обычаев или аналогичных социальных установлений не может считаться доказательством контакта при отсутствии непрерывной цепи однотипных фактов, позволяющей устанавливать связь между крайними явлениями при помощи ряда промежуточных звеньев [213, с. 277]. Никогда, разумеется, нельзя быть абсолютно уверенным в достоверности хронологии, однако можно достигнуть очень высокой вероятности, обратившись к явлениям или группам явлений, ограниченным во времени и пространстве. Так, стало возможным дать описание развития тайных союзов

квакиютль в течение полувека, возникли гипотезы относительно древних связей между культурами Северной Сибири и Северо-Восточной Америки, были логически воссозданы пути следования того или иного мифологического сюжета Северной Америки.

И тем не менее эти строгие исследования редко позволяют сделать исторические выводы; во всех работах Боаса обнаруживаются скорее отрицательные результаты в этом отношении. Например, отмечается, что как у юго-восточных пуэбло, так и у племен Аляски и Британской Колумбии социальная организация в противолежащих концах обследуемой территории принимает крайние и противополагающиеся друг другу формы, а социальная организация промежуточных районов представляет собой ряд переходных форм. Так, у западных пуэбло представлен матрилинейный клан без дуального деления, а у восточных — патрилинейная дуальная организация без деления на кланы. Для северной части североамериканского побережья Тихого океана характерны немногочисленность кланов внутри племени и расцвет локальных групп с четко ограниченными привилегиями, в то время как для южной части характерны организация с двусторонним (билатеральным) счетом родства и локальные группы без выраженных привилегий.

Какие выводы можно сделать на этом основании? Что эволюция происходит от одного типа к другому? Для обоснования подобной гипотезы следовало бы доказать, что один из этих типов более первобытен, чем другой, что первобытный тип обязательно эволюционирует по направлению к другой из наличных форм и что, наконец, этот закон действует более неукоснительно в центре района, чем на его периферии[6]. За отсутствием такого тройственного сочетания доказательств, практически неосуществимого, любая теория, предполагающая наличие пережитков, оказывается несостоятельной, и в данном частном случае факты не допускают никакой реконструкции, стремящейся, например, к утверждению того, что материнский счет родства предшествовал отцовскому. «Можно только сказать, что реально засвидетельствованы архаические фрагменты» исторического развития. Хотя возможно и даже вполне вероятно, что неустойчивость, присущая матрилинейным институтам, часто приводила их к преобразованию в патрилинейные или билатеральные, но тем не менее из этого ни в коем случае не следует, что всегда и повсюду материнское право представляло собой более первобытную форму [208, с. 340—344].

Этот критический анализ смел, но, доведенный до крайности, он может привести к полнейшему историческому агностицизму. Боас, однако, направляет его скорее против считающихся универсальными законов развития человечества и обобщений, основан-

ных на том, что он назвал однажды «возможностями, имеющими вероятность 40%» [212], чем против скромных и тщательных попыток воссоздания истории, ставящих перед собой точные и ограниченные цели. Каковы же, по его мнению, условия для подобных попыток? Он признает, что в этнологии «доказательства изменения могут быть получены только посредством косвенных методов», т. е., как и в сравнительном языкознании, путем анализа явлений в статике[7] и изучения их дистрибуции [207]. Все же не следовало бы забывать о том, что, географ по образованию и ученик Ратцеля, Боас осознал свое призвание к этнологии во время первого своего опыта полевой работы при ошеломительном для него открытии своеобразия, самобытности и спонтанности общественной жизни каждой человеческой группировки. Однако такие социальные явления, как постоянные взаимодействия индивида и группы, не могут быть выведены посредством дедукции: их нужно наблюдать. Или же, как он сказал однажды: «Чтобы понять историю, недостаточно знать, каковы вещи, надо знать, каким образом они стали таковыми» [207].

Таким образом, мы в состоянии определить ход мыслей Боаса и выявить их парадоксальный характер. Будучи по своему университетскому образованию не только географом, но и физиком, он ставит перед этнологическими исследованиями научную цель, придавая им всеобщую значимость. «Он часто говорил, что задача этнологии состоит в определении соотношения между объективным миром и субъективным миром человека в тех его формах, которые по-разному проявляются в различных обществах» [191, с. 27]. Однако, намереваясь применить при исследовании этого субъективного мира строгие методы, усвоенные им при занятиях естественными науками, он вместе с тем признавал бесконечное разнообразие исторических процессов, посредством которых этот субъективный мир строится в каждом отдельном случае. Познание социальных факторов может явиться лишь результатом индукции, основанным на индивидуальных и конкретных знаниях, относящихся к социальным группам, локализованным в пространстве и во времени. Эти знания, в свою очередь, могут создаваться лишь на основе изучения истории каждой группы. Предмет же этнографических исследований таков, что в огромном большинстве случаев история остается за пределами достижимости. Таким образом, Боас как ученый-физик предъявляет требования точности к воссозданию истории тех обществ, о которых мы располагаем только такими данными, которые привели бы в отчаяние историка.

Случается, что его реконструкции действительно удачно воссоздают историю, но историю уловленного момента, так называемую *микроисторию*, которой так же не удается установить

связь с прошлым, как и *макроистории*, создаваемой сторонниками эволюционной или диффузионистической теории *.

Благодаря этим отчаянным усилиям, предпринятым для преодоления противоречивых требований, точности, кропотливому труду и исключительному таланту Боас достиг такого совершенства в своих работах, что они превосходят и, несомненно, будут еще долго превосходить своей монументальностью все дальнейшие исследования. Во всяком случае, исследования последних лет могут рассматриваться только как попытки избежать сформулированной им дилеммы, поскольку они не в состоянии признать ее неотвратимость. Крёбер пытается несколько смягчить крайне строгие критерии правомочности исторических реконструкций, предписываемые Боасом, ссылаясь на то, что в общем и целом историк, находящийся в лучшем положении, чем этнолог, и имеющий в своем распоряжении массу данных, требователен в гораздо меньшей степени [413]. Малиновский и его школа вкупе почти со всей современной американской школой придерживаются прямо противоположного мнения: поскольку сами работы Боаса свидетельствуют о том, насколько не оправдывают надежд попытки выяснить, «каким образом вещи стали таковыми, как они есть», то следует отказаться от того, чтобы «понять историю», дабы произвести на основе исследований современных культур синхронный анализ связей между составляющими их элементами.

Весь вопрос состоит в том, чтобы выяснить в соответствии с глубокой мыслью Боаса, имеет ли без знания исторического развития, дошедшего до современных форм, большой смысл самый проникновенный анализ отдельной культуры, заключающийся в описании ее установлений и их функциональных связей и в исследовании динамических процессов, благодаря которым каждый индивид воздействует на свою культуру, а культура — на индивида [212]. Этот основной вопрос можно лучше выяснить в ходе обсуждения одной конкретной проблемы.

## II

Дуальной организацией называется тип социальной структуры, часто встречающийся в Америке, Азии и Океании; он характе-

* Мы здесь не имеем в виду чисто археологические работы Боаса, не затрагивающие вопросов этнологии, а также его исследования о распространении некоторых мифологических сюжетов, являющиеся историческими исследованиями, которые использовали этнографические свидетельства. Точно так же Поль Риве, формулируя свои гипотезы о первоначальном заселении Америки, использует археологические, лингвистические и этнографические данные в собственно историческом исследовании, и подобные изыскания должны оцениваться именно с исторической точки зрения. Это можно сказать также относительно некоторых трудов Риверса.

ризуется делением социальной группы — племени, клана или поселения — на две половины, члены которых поддерживают между собой отношения, выражающиеся как в тесном сотрудничестве, так и в скрытой вражде, причем обычно оба эти типа поведения объединяются. Иногда, видимо, целью обеих половин является регламентирование браков: в таком случае их называют экзогамными. Иногда же их роль ограничивается сферой религии, политики, экономики, обрядов или просто спорта или даже одним из этих видов деятельности.

В некоторых случаях принадлежность к той или иной половине определяется по материнской линии, в других — по отцовской. Разделение на половины может иногда и не совпадать с клановой организацией, которая может быть и простой, и сложной, если в нее вовлекается несколько пар перекрещивающихся между собой половин, наделенных различными функциями. Иными словами, известно почти столько же форм дуальной организации, сколько существует народов, ею обладающих. Как же найти ее истоки и определить исторические границы?

Сразу же отбросим толкования эволюционистов и диффузионистов. Первые стремятся объяснить дуальную организацию как необходимую стадию развития общества[8], поэтому они вынуждены вначале определить простую форму, частным проявлением, пережитками или следами которой явились бы наблюдаемые формы, а затем постулировать давнее наличие этой формы у народов, у которых ничто не указывает на когда-либо существовавшее деление на половины. Со своей стороны, диффузионисты выбирают обычно наиболее богатый и наиболее сложный из наблюдаемых типов в качестве представителя первоначальной формы установления и приписывают его происхождение той области земного шара, где он наиболее распространен, считая все другие формы результатом миграций и заимствований из одного общего источника. В обоих случаях произвольно выбирается какой-то один из известных типов, после чего его делают моделью, к которой пытаются, пользуясь спекулятивным методом, привести все остальные типы.

Будет ли сделана попытка изучить каждый из наблюдаемых случаев как индивидуальное явление, что означало бы доведение до крайности номинализма Боаса? Тогда пришлось бы констатировать, что, с одной стороны, *функции*, приписываемые дуальной организации, не совпадают, а с другой — *история* каждой общественной группы свидетельствует о том, что разделение на половины имеет самое различное происхождение [632]. Так, дуальная организация в зависимости от обстоятельств может быть следствием: проникновения в данный народ пришлых элементов; слияния двух территориально близких групп по самым различным причинам (экономическим, демографическим, обрядовым); кри-

сталлизации в виде социальных установлений эмпирических правил, направленных на обеспечение брачного обмена внутри данной группы; равного распределения внутри группы двух типов деятельности по двум половинам года или двух подразделений всего населения по противоположным видам поведения, которые в то же время рассматриваются как необходимые для поддержания общественного равновесия и т. п.

Таким образом, придется признать, что понятие дуальной организации представляет собой ложно истолкованную категорию, и, распространяя это умозаключение на другие виды общественной жизни, мы придем к необходимости отрицать существование *установлений* исключительно в пользу существования *обществ*. Этнология и этнография (первая, впрочем, сводится в этом случае ко второй) были бы тогда не более чем историей, которой пришлось бы стыдиться самой себя, поскольку для того, чтобы называться историей в подлинном смысле слова, ей нужно опираться на письменные и иконографические памятники.

* * *

Малиновский и его последователи справедливо протестовали именно против этой сдачи позиций. Однако позволительно спросить: не выплеснули ли они вместе с водой младенца, отказываясь от какой бы то ни было истории под предлогом того, что история для этнологов недостаточно хороша, чтобы принимать ее во внимание? Может быть одно из двух. Либо функционалисты провозглашают, что любое этнологическое исследование должно основываться на тщательнейшем изучении конкретных обществ, их установлений и соотношений между ними и обычаями, верованиями и материальной культурой, а также изучении отношений между индивидом и группой и индивидами между собой внутри группы. Тогда они просто делают то, что рекомендовал в тех же самых выражениях Боас в 1895 году и в то же время французская школа в лице Дюркгейма и Мосса: занимаются добротной этнографией (Малиновский в начале своей научной работы сделал это великолепно, особенно в своих «Аргонавтах Западной части Тихого океана» [641]). Тем не менее теоретическую позицию Боаса ему превзойти не удалось.

Но, возможно, функционалисты надеются найти выход в самоограничении. Надеясь на неслыханное чудо, делая то, что должен делать и делает каждый настоящий этнограф, но при этом решительно закрывая глаза на любую историческую информацию относительно рассматриваемого общества и на любые сравнительные данные, полученные на основе изучения соседних или удаленных обществ, они рассчитывают прийти разом благодаря такому сосредоточению к тем общим истинам, вероятность кото-

рых Боас никогда не отрицал, но которые он считал венцом столь широкой программы исследований, что она не могла бы быть выполнена до исчезновения всех первобытных обществ. Во всяком случае, такова позиция Малиновского. Запоздалая осторожность [648, с. 43] не может заставить забыть о столь частых у него опрометчивых высказываниях. Такова же позиция многих этнологов молодого поколения, которые ограждают себя до начала полевых исследований от изучения каких-либо источников и анализа литературы по данной области под предлогом необходимости сохранения сверхъестественной интуиции. Она будто бы может им позволить получить вечные истины относительно происхождения и функций социальных установлений при вневременном диалоге с изучаемым ими небольшим племенем. Тем самым для них не существует контекст самых различных законов и обычаев, каждый из которых имеет к тому же множество вариантов у соседних или удаленных народов (но разве Малиновский не расценивал как «геродотство» любознательность по отношению к «примитивным эксцентричностям человека»?) *.

Если ограничиваться исследованием лишь какого-либо одного общества, то можно создать очень ценный труд; опыт показывает, что наилучшие работы принадлежат обычно исследователям, достаточно долго жившим в одной и той же области. Впрочем, тот, кто ограничивается изучением какого-то момента современной жизни общества, становится прежде всего жертвой иллюзии, поскольку всё — история: и то, что было сказано вчера, уже история, и то, что было сказано минуту назад, тоже становится историей. Исследователь обрекает себя на невозможность познания данного момента прежде всего потому, что только взгляд на историческое развитие позволяет взвесить и оценить элементы настоящего в их внутренних взаимоотношениях. Пусть будет немного истории (к сожалению, таков удел этнолога) — это все же гораздо лучше, чем когда ее нет совсем. Как правильно оценить роль аперитива в социальной жизни французов, столь удивительную для иностранцев, если не знать, как велик установленный еще в средние века престиж пряных и вареных вин? Как можно анализировать современный костюм [9], не видя в нем следов ранее существовавших форм? Рассуждать иным образом — значит полностью отказаться от признания основного различия: различия между первичной функцией, отвечающей современным потребностям социального организма, и вторичной, удерживающейся только вследствие нежелания группы отказаться от своей при-

* [647, с. 155]. На следующей странице он также говорит об «этих странных и гнусных обычаях», в которых, несмотря ни на что, скрывается «зерно практичных и рациональных принципов». Это возврат к XVIII в., но в дурном смысле.

вычки. Говорить, что общество функционирует, есть не что иное, как трюизм, но говорить, что в обществе все функционирует, — абсурд [10].

Об этой опасности рождения избитых истин, подстерегающей толкования функционалистов, своевременно предупредил Боас: «Всегда существует опасность того, что широкие обобщения, извлекаемые из исследований культурной интеграции, могут быть сведены к общим местам» [211]. Поскольку они универсальны, их объяснение должны давать биолог и психолог; роль же этнографа заключается в описании и анализе различий в формах их проявлений в разных обществах, а этнолог должен понять эти различия. Но что мы узнаем об «институте огородничества» (sic!), если нам сообщается, что оно «существует повсюду, где среда благоприятна для обработки земли, а социальный уровень достаточно высок для ее осуществления»? [645, с. 625]. А о пироге с балансиром, ее многочисленных формах и особенностях их распространения, если она определяется так: «Пирога — устройство, которое позволяет осуществить наибольшую устойчивость, плавучесть и маневренность, соответствующие ограниченным материальным и техническим возможностям народов Океании»? [645, с. 627]. А относительно общества вообще и бесконечного разнообразия нравов и обычаев, когда мы встречаем такую фразу: «Органические потребности человека (автор перечисляет: питание, защита, воспроизведение) порождают основные требования, являющиеся движущей силой развития социальной жизни» [645, с. 627]? *. Эти потребности, однако, присущи как человеку, так и животному. Можно также предположить, что одной из основных задач этнографа являются описание и анализ сложных брачных правил в различных человеческих обществах, а также связанных с ними обычаев. Малиновский возражает против этого: «Откровенно говоря, символическое, изобразительное или церемониальное содержание свадьбы имеет для этнолога второстепенное значение... Истинная сущность акта свадьбы состоит в том, что посредством очень простой или очень сложной церемонии публично выражается коллективно признаваемый факт вступления в брак двух индивидов» [644, с. 48—49]. Зачем же тогда обращаться к далеким племенам? И много ли стоили бы шестьсот три страницы «Сексуальной жизни дикарей в Северо-Западной Меланезии» [643], если их познавательная ценность

---

* Впрочем, создается впечатление, что Малиновский не делает различий при переходе от общего к частному: «Культура в том виде, как мы с ней сталкиваемся у масаи, представляет собой средство, предназначенное для удовлетворения элементарных потребностей организма». Относительно эскимосов: «К сексуальным вопросам у них то же отношение, что и у масаи [11]. У них почти одинаковый тип социальной организации» [647, с. 136, 140].

только лишь в этом? Точно так же следует ли оставлять без внимания свободу в отношениях до брака у одних племен и соблюдение целомудрия у других под предлогом того, что эти обычаи сводятся к одной функции — обеспечению прочности брака? [645, с. 630]. Этнолога интересует не универсальность функции, которая далеко не очевидна и не может быть доказана без внимательного изучения всех обычаев, с ней связанных, и *их исторического развития,* но разнообразие этих обычаев. Правда, наука, чьей первой, если не единственной целью является анализ и истолкование различий, избавляет себя от решения этих проблем, если она занимается лишь изучением сходных черт. Но тем самым она теряет возможность отличить общие закономерности, открыть которые она рассчитывает, от общих мест, которыми она довольствуется.

* * *

Можно возразить, что подобные неудачные вторжения в область сравнительной социологии в трудах Малиновского являются исключениями. Однако постоянно присутствующая в его работах мысль о том, что на основании эмпирических исследований какого-либо общества можно достичь универсальных объяснений мотивов поведения, ослабляет и снижает важность наблюдений, живость и обилие которых, впрочем, нельзя не признать.

Понятия туземцев с Тробриандских островов о значении и соответственном месте каждого пола в обществе чрезвычайно сложны: если в их клане женщин больше, чем мужчин, то это наполняет их гордостью, если же меньше, то они горько сожалеют об этом. В то же время они признают мужское превосходство как нечто данное: мужчины наделены аристократическими достоинствами, отсутствующими у их подруг. Почему же надо обесценивать столь тонкие наблюдения вводящим их прямолинейным утверждением, которое им противоречит? «Для сохранения семьи и даже для ее существования равно необходимы как мужчина, так и женщина; вследствие этого туземцы считают, что оба пола обладают одинаковыми достоинствами и значимостью» [643, т. 1, с. 29]; первая часть является здесь не чем иным, как трюизмом, вторая же не соответствует сообщенным фактам. Мало областей исследования столь привлекало внимание Малиновского, как исследование магии. В его трудах встречается постоянно повторяющееся положение о том, что во всем мире [645, с. 634], как и на Тробриандских островах, магия используется в любых видах деятельности или в любом важном предприятии, «в отношении исхода которых человек не полагается лишь на свои возможности» [643, т. 1, с. 40]. Оставим в стороне общее положение и рассмотрим, как оно применяется в конкретном случае.

Мужчины — жители Тробриандских островов, как сообщается в исследовании, используют магию в огородничестве, рыбной ловле, охоте, строительстве лодок, мореплавании, скульптуре, колдовстве, при прогнозе погоды; женщины — при абортах, от зубной боли, изготовлении юбок из травы [643, т. 1, с. 43—45]. Эти виды деятельности представляют собой не только небольшую часть тех, «в отношении исхода которых человек не полагается лишь на свои возможности», но их даже нельзя сравнивать между собой с этой точки зрения. Почему же именно травяные юбки, а не выращивание бутылочных тыкв или изготовление гончарной посуды, где, как известно, всегда присутствует элемент случайности? Можно ли заранее категорически утверждать, что этот выбор нельзя будет объяснить посредством более углубленного изучения истории религиозного мышления в Меланезии или же путем привлечения данных о других племенах, где естественное волокно часто считается символом изменения состояния? [204; 328; 329]. Процитируем еще два отрывка, иллюстрирующие противоречия этого интуитивного метода: в книге о сексуальной жизни меланезийцев мы узнаем, что у них, как и у других народов, одним из движущих мотивов брака является «естественная склонность каждого мужчины не первой молодости иметь дом и хозяйство... и... естественное стремление иметь детей» [643, т. 1, с. 81]. Однако в книге «Секс и подавление», где дается теоретический комментарий к полевым исследованиям, читаем следующее: «У мужчины существует, кроме того, потребность быть любящим и заинтересованным защитником беременной женщины. Но врожденные механизмы исчезли, о чем свидетельствует то, что в большинстве обществ... самец отказывается нести всякую ответственность за свое потомство, если его не вынуждает к этому общество» [642, с. 204]. Действительно, любопытная естественная склонность!

Последователи Малиновского, к сожалению, тоже не свободны от этого своеобразного сочетания догматизма и эмпиризма, пронизывающего всю его систему. Когда, например, Маргарет Мид устанавливает характерные для трех соседствующих друг с другом обществ Новой Гвинеи три различные формы отношений между полами (пассивный мужчина — пассивная женщина, агрессивный мужчина — агрессивная женщина, агрессивная женщина — спокойный мужчина), то невольно восхищаешься изяществом этого построения [662, с. 279]. Однако при этом возникает подозрение в упрощенчестве и априорности, поскольку имеются другие наблюдения, свидетельствующие о том, что у племени арапеш пиратством занимаются и женщины [306]. И когда тот же автор разделяет североамериканские племена на соперничающие, сотрудничающие друг с другом и индивидуалистические [663, с. 461], то она так же далека от истинной таксономии, как

зоолог, который стал бы определять виды, группируя животных в зависимости от того, являются ли они одиночными, стадными или общественными.

Создается впечатление, что эти скороспелые построения, сводящие исследуемые народности лишь к «отражениям нашего собственного общества» [212], наших категорий и проблем, являются, как глубоко справедливо заметил Боас, следствием переоценки исторического метода, а не вытекают из противоположной ему позиции. В конце концов именно историки и сформулировали функциональный метод. Перечислив черты, характеризующие определенное положение римского общества, Хаузер отметил в 1903 г.: «Все это вместе образует неразрывный комплекс, все эти факты взаимообъясняются гораздо лучше, чем если бы эволюцию римской семьи объясняли на примере развития семьи семитской, китайской или ацтекской» [341, с. 414] *. Под этим мог бы поставить свою подпись Малиновский с той оговоркой, что Хаузер имеет в виду не только установления, но и события. Кроме того, его утверждение, несомненно, нуждается в двоякой оговорке, поскольку то, что справедливо в отношении *эволюции*, не имеет силы, когда речь идет о структуре. Для этнолога же сравнительные исследования могут в определенной степени восполнить отсутствие письменных свидетельств. Тем не менее парадокс остается: при критике эволюционистских и диффузионистских толкований обнаруживается, что, когда этнолог полагает, будто он воссоздает историю, он в действительности совершает нечто прямо противоположное; когда же он думает, что он не занимается историей, он поступает как истинный историк, ограниченный той же неполнотой данных.

## III

Каковы же действительные различия между этнографическим методом (если пользоваться этим термином, получившим определение в начале этой статьи, в его узком смысле) и методом историческим? В обоих случаях исследуются общества, *отличающиеся* от того, в котором мы живем. Является ли это различие следствием отдаленности во времени (которое может быть сколько угодно малым), или отдаленности в пространстве, или даже разнородности культур — это обстоятельство второстепенно по сравнению со сходством отправных позиций этих методов. Какую же цель преследуют эти две дисциплины? Быть может, точную реконструкцию того, что произошло или происходит в исследуемом обществе? Утверждать это — значит забыть, что в обоих случаях

---

* Подобные же высказывания мы находим и в методологических работах А. Берра [198], Л. Фэвра [287] и А. Пиренна [723] [12].

приходится иметь дело с системами представлений, разными для каждого члена группы и в своей совокупности отличающимися от представлений исследователя. Самое лучшее этнографическое исследование никогда не превратит читателя в туземца. Революция 1789 года, пережитая аристократом, воспринимается им далеко не так, как санкюлотом, пережившим эту же самую революцию, и, разумеется, представления того и другого об этой революции отличаются от того, как ее понимает Мишле или Тэн. Все, что удается сделать историку и этнографу и чего от них можно потребовать, — это расширить частный опыт до размеров общего опыта или же опыта настолько обобщенного, что он становится, таким образом, доступным людям другой страны или другой эпохи *как их собственный опыт*. Они достигают этого при условиях, необходимых в обеих дисциплинах: трудолюбии, требовательности, симпатии, объективности.

Каким же образом работают представители этих наук? Вот тут-то и начинаются затруднения. Даже в Сорбонне часто противопоставляют историю и этнографию под предлогом того, что первая основана на изучении и критике источников, оставленных многочисленными наблюдателями, которые, следовательно, можно сличать и перетасовывать, вторая же, по определению, сводится к наблюдению, произведенному одним человеком.

В ответ на это можно сказать, что наилучший способ преодоления такого рода препятствий в этнографии состоит в увеличении числа этнографов (а не в выдвижении против нее предвзятых возражений, которые должны разочаровать тех, кто хотел бы заняться этой наукой).

Впрочем, этот аргумент с развитием этнографии постепенно отпадает. В настоящее время существует очень мало народов, которые не были бы изучены многочисленными исследователями, чьи наблюдения, произведенные с различных точек зрения, не охватывали бы периода не только в десятки лет, но иногда и в несколько столетий. Впрочем, разве историк, изучая памятники, не окружает себя свидетельствами этнографов-любителей, которые были столь же далеки от описывавшейся ими культуры, как и современный исследователь от полинезийцев или пигмеев? Разве историки, занимающиеся древней Европой, достигли бы меньшего, если бы Геродот, Диодор, Плутарх, Саксон Грамматик и Нестор были профессиональными этнографами, сведущими в стоящих перед ними проблемах, знакомыми с трудностями полевой работы и умеющими вести объективные наблюдения?

Историк, заинтересованный в будущем своей науки, должен был бы не только доверять этнографам, но, более того, желать им успеха в их работе.

Однако попытки выявить методологические параллели между этнографией и историей, предпринимаемые с целью их противо-

поставления, оказываются тщетными. Этнограф является лицом, собирающим факты и представляющим их (если он хороший этнограф) в соответствии с требованиями, предъявляемыми и к историку. Историк должен использовать эти монографические работы в тех случаях, когда они представляют собой результаты наблюдений в течение достаточно длительного периода времени. Этнолог же может воспользоваться наблюдениями подобного рода, когда они произведены в достаточно многочисленных областях земного шара. Во всех случаях этнограф становится обладателем фактического материала, полезного и для историка. И если уж этот материал имеется и этнограф решается привлечь его для обоснования своих умозаключений, то не следует ли историку позавидовать его исключительному праву (разумеется, при том условии, что этнограф обладает правильным историческим методом) воссоздавать историю общества, известного ему по собственным наблюдениям?

Таким образом, спор сводится к отношениям между историей и этнологией в узком смысле этого слова. Мы не ставим перед собой задачу показать, что основное различие между ними не в предмете исследования, не в его цели, не в методе. Напротив того, изучая один и тот же предмет — социальную жизнь, ставя перед собой одну и ту же цель — лучше понять человека — и отличаясь друг от друга методологически только по количественному соотношению между различными способами исследований, история и этнология выбирают точки зрения, дополнительные по отношению друг к другу: история обобщает данные, относящиеся к сознательным проявлениям общественной жизни, а этнология — к ее подсознательным основам.

* * *

То, что своеобразие этнологии связано с бессознательным характером коллективных явлений, вытекает уже из ее определения у Тэйлора, хотя оно и было еще расплывчатым и несколько двусмысленным. Определив этнологию как науку, занимающуюся изучением «культуры или цивилизации», он описывает последнюю как сложный комплекс, состоящий из «познаний, верований, искусства, морали, права, обычаев и всех прочих склонностей или привычек, приобретенных человеком как членом общества» [821, т. 1, с. 1]. Известно, что у большинства первобытных народов очень трудно выяснить моральное оправдание какому-либо обычаю или социальному установлению или получить его разумное объяснение: в ответ на подобные вопросы туземец ограничивается заявлением о том, что это положение вещей существовало всегда, что таковы были воля богов или наставления предков. Но даже когда удается получить у туземцев объяс-

нения, то оказывается, что они всегда носят следы позднейшего подведения рациональной основы или же вторичного осмысления обычая. Нет никакого сомнения в том, что бессознательные причины выполнения какого-либо обряда или причастности к какой-то вере очень далеки от тех, на которые ссылаются, чтобы их оправдать. Даже в нашем обществе каждый человек тщательно соблюдает правила поведения за столом, общественный этикет, требования к одежде и многочисленные нравственные, политические и религиозные нормы, однако их происхождение и реальные функции не являются для него предметом обдуманного анализа.

Мы поступаем и мыслим по привычке, и невероятное сопротивление, оказываемое даже малейшему отступлению от нее, является скорее следствием инертности, чем сознательного желания сохранить обычаи, причина которых была бы понятна разуму. Развитие современного мышления, разумеется, благоприятствовало критике нравов. Однако это явление не представляет собой категорию, чуждую этнологическим исследованиям; вернее всего критика нравов является их результатом, если справедливо утверждение о том, что она происходит главным образом от того осознания этнографических различий, которое было вызвано в западном мышлении открытием Нового Света.

Даже и сегодня едва только наметившиеся, вторично выработанные концепции проявляют тенденцию приобрести тот же неосознанный характер. С поразительной быстротой, свидетельствующей о том, что данная особенность присуща определенному образу мышления и действия, коллективное мышление ассимилирует толкования, показавшиеся ему наиболее смелыми (первоначальность материнского права, анимизм, или в последнее время психоанализ), для автоматического разрешения проблем, характер которых постоянно ускользает как от воли, так и от разума.

Именно Боасу принадлежит заслуга исключительно ясного определения бессознательного характера явлений культуры: в своих рассуждениях на эту тему он уподобляет их с этой точки зрения языку, предвосхищая дальнейшее развитие лингвистики и будущее этнологии, перспективы которой мы только начинаем с трудом различать. Показав, что структура языка остается неизвестной говорящему до создания научной грамматики и что даже тогда она продолжает определять формы речи помимо сознания субъекта, так как она ставит его мышлению концептуальные пределы, которые он принимает за объективные категории, Боас добавляет: «Основное различие между языковыми явлениями и другими проявлениями культуры заключается в том, что первые никогда не возникают сознательно, тогда как вторые, хотя они тоже берут свое начало от бессознательного, часто возвышаются до уровня сознательного мышления, порождая таким образом вторичные умозаключения и повторные попытки их ос-

мысления» [206, ч. 1, с. 67]. Однако это различие в степени бессознательности не скрывает их глубокого тождества и не уменьшает исключительной ценности лингвистического метода, являющегося образцом для этнологических исследований. Напротив, «большое преимущество лингвистики в этом отношении состоит в том, что в общей сложности категории языка остаются бессознательными; поэтому можно проследить процесс их образования без вторжения ошибочных и мешающих вторичных истолкований, столь частых в этнологии, что они могут непоправимо затемнить историю развития идей» [206, ч. 1, с. 70—71] [13].

Только достижения современной фонологии позволяют оценить огромное значение этих положений, сформулированных за восемь лет до опубликования «Курса общей лингвистики» Фердинанда де Соссюра [776], подготовившего появление этой науки. Однако в этнологии они еще не применялись. Боас широко использовал эти принципы при основании им американской лингвистики, что позволило ему опровергнуть теоретические концепции, в то время казавшиеся неоспоримыми *. По отношению же к этнологии он занял весьма нерешительную позицию, что постоянно сдерживает его последователей. Действительно, этнографический анализ Боаса, несравненно более достоверный, обоснованный и методологически разработанный, чем анализ Малиновского, касается тем не менее, как и анализ Малиновского, еще только уровня сознательного мышления индивидов. Боас, разумеется, не позволяет себе пользоваться вторичными осмыслениями и повторными толкованиями, имеющими столь полную власть над Малиновским, что, как только ему удается лишь отвергнуть толкования туземцев, он подставляет вместо них свои собственные. Однако Боас продолжает пользоваться категориями индивидуального мышления; при всей научной честности ему удается только лишить это мышление плоти и связи с человеческой индивидуальностью. Он ограничивает применение сравниваемых им категорий, он не строит их в новой плоскости; когда же дальнейшее дробление на элементы представляется ему невозможным, он не позволяет себе делать сравнения. Однако сравнение оправдано не просто расчленением на элементы, а чем-то гораздо бóльшим, а именно реальным анализом. Лингвист извлекает из слов фонетическую реальность фонемы; из фонем вытекает логическая реальность различительных признаков [383]. И если в нескольких языках обнаруживается наличие одинаковых фонем или употребление одина-

* В то время, когда индоевропейская лингвистика еще твердо верила в теорию праязыка, Боас показывает, что некоторые черты, общие для многих американских языков, могут иметь не только общий источник, но также и быть результатом вторичного образования общих ареалов, на которые распространяются сходные черты. Только у Трубецкого та же гипотеза применяется к индоевропейским языкам [14].

ковых пар оппозиций, он не сравнивает между собой различные по своей индивидуальности явления: это та же фонема, тот же элемент, что удостоверяет в этой новой плоскости глубинное сходство эмпирически различных явлений. Речь идет не о двух подобных явлениях, а об одном. Переход от сознательного к бессознательному сопровождается восхождением от частного к общему.

Следовательно, в этнологии, как и в лингвистике, не обобщение основывается на сравнении, а, напротив, сравнение на обобщении. Если, как мы полагаем, бессознательная умственная деятельность состоит в наделении содержания формой и если эти формы в основном одинаковы для всех типов мышления, древнего и современного, первобытного и цивилизованного [см. 445; наст. изд., гл. X], — как это блестяще раскрывается при исследовании символической функции в том виде, как она выражается в языке, — то необходимо и достаточно прийти к бессознательной структуре, лежащей в основе каждого социального установления или обычая, чтобы обрести принцип истолкования, действительный и для других установлений и обычаев, разумеется, при условии достаточно глубокого анализа.

* * *

Как же прийти к выявлению этой бессознательной структуры? В этом вопросе этнологический и исторический метод сходятся. Бесполезно ссылаться здесь на проблему диахронических структур, где совершенно необходимо знание истории. Некоторые аспекты развития жизни общества носят, несомненно, диахронический характер; однако на примере фонологии этнологи убедились в том, что это исследование гораздо сложнее и ставит совсем иные проблемы, чем исследование синхронных структур [382], к рассмотрению которых они лишь приступили. Тем не менее даже и при анализе синхронических структур приходится постоянно прибегать к истории[15]. Только изучение истории, показывая преобразования социальных установлений, позволяет выявить структуру, лежащую в основе многочисленных своих выражений и сохраняющуюся в изменчивой последовательности событий.

Вернемся к вышеупомянутой проблеме дуальной организации. Если рассматривать ее не как всеобщую ступень развития общества или не как систему, созданную в каком-то одном месте в определенное время, и если в то же время сознавать, что все дуальные социальные установления имеют слишком много общего, чтобы считать их разнородными следствиями исторического развития, единственного и неповторимого в каждом отдельном случае, то остается посредством анализа каждого дуального об-

щества выявить в хаосе правил и обычаев единую наличную в каждом из них схему, проявляющуюся по-разному в зависимости от местных и временных условий. Эта схема не может соответствовать ни какому-то определенному образцу установлений, ни какой-либо произвольной сумме черт, присущих разным формам дуальной организации. Она ведет к некоторым отношениям корреляции и оппозиции, соотношениям, разумеется, бессознательным даже у народов с дуальной организацией, но которые, будучи бессознательными, должны непременно присутствовать и у тех, кто никогда не был знаком с этим социальным установлением.

Так, племена мекео, моту и койта на Новой Гвинее, чье общественное развитие за достаточно долгий период было воссоздано Зелигманом, имеют очень сложную организацию, которую различные исторические факторы постоянно ставят под угрозу распада. Войны, переселения, религиозные расколы, увеличение числа населения и распри в борьбе за престиж приводят к исчезновению кланов и поселений или же вызывают возникновение новых групп. И тем не менее члены этих сообществ, состав, число и распределение которых постоянно изменяются, всегда оказываются связанными отношениями, разными по существу, но формально сохраняющимися, несмотря на всякого рода изменения. Отношение ufuapie [16], выступающее то как экономическое, то как юридическое, то как брачное, то как религиозное, то как церемониальное, группирует по двое социальные единицы, связанные взаимными услугами, на уровне клана, подклана или поселения. В некоторых селениях Ассама, как сообщает в своих записях Х. фон Фюрер-Хаймендорф, брачные обмены часто нарушаются ссорами между юношами и девушками одного и того же селения или проявлениями антагонизма между соседними селениями. Эти распри выражаются в изгнании той или иной группы, а иногда и в ее уничтожении. Однако в каждом случае цикл восстанавливается благодаря либо реорганизации структуры обмена, либо приему новых партнеров. Наконец, на примере племен моно и иокутов в Калифорнии, где одним свойственна дуальная организация, а другим она неизвестна, можно провести исследование того, как одна и та же социальная схема может реализоваться либо в рамках определенной формы установлений, либо за ее пределами. Во всех этих случаях сохраняется нечто такое, что постепенно можно выявить посредством исторических наблюдений, как бы пропуская через фильтр то, что можно было бы назвать лексикографическим содержанием социальных установлений и обычаев, в результате чего оставались бы только элементы структуры. В случае дуальной организации, по-видимому, имеется три таких элемента: непреложность соблюдения правил; понятие взаимности, рассматри-

ваемое как форма, позволяющая осуществлять непосредственное устранение оппозиции «я» и «другие»; синтетический характер дара. Эти факторы обнаруживаются во всех рассматриваемых обществах, и в то же время они объясняют менее дифференцированные религиозные обряды и обычаи, которые выполняют ту же функцию даже у народов без дуальной организации [484, гл. VI, VII].

Таким образом, этнология не может оставаться безразличной к историческим процессам и к наиболее хорошо осознаваемым выражениям социальных явлений. Однако если этнолог относится к ним с тем же пристальным вниманием, что и историк, то его целью является исключение как бы в обратном порядке всего, что вызвано исторической случайностью или является только следствием размышлений. Его цель заключается в том, чтобы обнаружить за осознаваемыми и всегда различаемыми образами, посредством которых люди понимают историческое становление, инвентарь бессознательных, всегда ограниченных по числу возможностей. Их перечень и существующие между ними отношения совместимости или несовместимости создают логические основания для разных видов исторического развития, если и не всегда предвидимых, то во всех случаях закономерных. В этом смысле знаменитое выражение Маркса о том, что люди создают свою историю, но не знают, что создают ее, оправдывает в своей первой части позицию истории, а во второй — этнологии. В то же время из него явствует, что оба пути неразрывно связаны между собой.

* * *

Если этнолог занимается в основном анализом бессознательных элементов социальной жизни, то было бы нелепо предположить, что историк их игнорирует. Последний, несомненно, хочет прежде всего выявить социальные явления в зависимости от событий, в которых они воплощаются, и от того, каким образом они были задуманы и пережиты теми или иными индивидами. Однако, стремясь в своем поступательном движении постигнуть и объяснить то, что казалось людям следствием их представлений и поступков (или представлений и поступков некоторых из них), историк хорошо понимает (и чем дальше, тем больше), что он должен привлекать весь комплекс бессознательных проявлений. Мы уже миновали время такой политической истории, которая ограничивалась бы нанизыванием в хронологическом порядке династий и войн на нить вторичных осмыслений и истолкований. История экономики является в широком смысле слова историей бессознательных операций. Поэтому любая хорошая книга по истории (а мы сейчас сошлемся на одну из лучших)

проникнута этнологией. В своей книге «Проблема неверия в XVI веке» Люсьен Фэвр постоянно обращается к психологическим положениям и логическим структурам, которые выявляются лишь косвенно при исследовании документов, так же как и при исследовании туземных текстов, поскольку они всегда ускользали от сознания говоривших и писавших: отсутствие номенклатуры и эталонов, неточное представление о времени, черты, общие для различных средств обслуживания социальной жизни, и т. д. [256]. Все эти указания являются этнологическими в той же мере, как и историческими, поскольку они выходят за пределы непосредственных свидетельств, располагающихся по названной причине совершенно в ином плане.

Было бы неверным утверждать, что на пути познания человека, идущем от исследования осознанных явлений к изучению бессознательных форм, историк и этнолог двигаются в противоположных направлениях; оба они идут в одну сторону, несмотря на то что осуществляемое ими вместе движение предстает перед каждым из них в различных формах — для историка от явного к неявному, а для этнолога от частного к общему. Однако на этом едином пути они различаются между собой характером ориентации: этнолог идет вперед, пытаясь постичь за осознаваемыми явлениями, которыми он никогда не пренебрегает, то бессознательное, к объяснению которого он стремится. В то же время историк двигается, если можно так сказать, назад, не выпуская из виду конкретные и частные виды деятельности, отдаляясь от них лишь для того, чтобы их освещение было более богатым и полным. Во всяком случае, общность обеих дисциплин, поистине подобных двуликому Янусу, позволяет сохранять полноту кругозора.

Заключительное замечание уточнит нашу мысль. Обычно история и этнология различаются по наличию или отсутствию письменных свидетельств, относящихся к эпохе исследуемых ими обществ. Различие вполне справедливое, но мы не считаем его основным, поскольку оно не дает полного представления об истинных, глубоких его истоках, которые мы попытались объяснить. Отсутствие письменных памятников у большинства так называемых первобытных народов, несомненно, вынудило этнологию разрабатывать методы и способы, подобающие исследованию видов деятельности, которые остаются (именно вследствие отсутствия памятников) недостаточно осознанными на всех тех уровнях, где они реализуются. Однако это ограничение не следует считать непреодолимым барьером; кроме того, оно может быть часто восполнено устными преданиями, столь многочисленными у некоторых африканских народов и жителей Океании. Этнология интересуется и народностями, знающими письменность: древней Мексикой, арабским миром, Дальним Востоком,

Стало возможным воссоздать историю народов, никогда ее не знавших, как, например, историю зулусов. Здесь речь идет о различии в ориентации, а не о разном предмете и о двух способах использовать данные, гораздо менее разнородные, чем это кажется. Этнолог интересуется особенно тем, что не написано, не потому, что изучаемые им народы неспособны писать, а потому, что то, чем он интересуется, отличается от всего того, что люди обычно запечатлевают на камне или на бумаге[17].

До сих пор распределение задач, обоснованное старыми традициями и требованиями времени, способствовало при установлении различий смешению теоретического и практического аспектов, отделению этнологии от истории гораздо в большей степени, чем это следовало бы делать. В полной мере можно будет оценить результаты их сотрудничества или убедиться в том, что они теперь, как и раньше, бесполезны друг без друга, только тогда, когда они вместе приступят к изучению современных обществ[18]

# Язык и родство

## Глава II

## СТРУКТУРНЫЙ АНАЛИЗ В ЛИНГВИСТИКЕ И АНТРОПОЛОГИИ *

Лингвистика, принадлежащая, несомненно, к числу социальных наук, занимает тем не менее среди них исключительное место. Она не является такой же социальной наукой, как другие, уже потому, что достигнутые ею успехи превосходят достижения остальных социальных наук [19]. Лишь она одна, без сомнения, может претендовать на звание науки, потому что ей удалось выработать позитивный метод и установить природу изучаемых ею явлений. Это привилегированное положение влечет за собой определенные обязательства: лингвисту часто приходится видеть, как исследователи, занимающиеся смежными, но различными дисциплинами, вдохновляются его примером и пытаются следовать по его пути. Noblesse oblige — и вот такой лингвистический журнал, как «Word», уже не может ограничиться иллюстрацией узколингвистических положений и точек зрений. Он чувствует себя обязанным предлагать психологам, социологам и этнографам идти по пути современной лингвистики, ведущей к положительному познанию социальных явлений. Как писал Марсель Мосс: «Социология, конечно, успела бы гораздо больше, следуя во всем примеру лингвистов...» [657]. Существующая между этими двумя дисциплинами близкая аналогия в методе исследования требует от них непременного сотрудничества.

После Шрадера [781, гл. XII, ч. 4] нет более необходимости доказывать, какую помощь может оказать лингвистика социологии при исследовании проблем родства. Так, именно лингвисты и филологи (Шрадер, Роз) [781; 768] ** указали на невероятность гипотезы, за которую до сих пор цепляется столько социологов, о матрилинейных пережитках в античной семье. Лингвист предоставляет в распоряжение социолога этимологии, позволяющие установить между некоторыми терминами родства неза-

* Опубликовано ранее [см. 468].

** См. также по этому вопросу наиболее новые работы Дж. Томсона, благоприятные по отношению к гипотезе сохранения матрилинейных пережитков [20].

метные с первого взгляда связи[21]. И наоборот, социолог может сообщить лингвисту об обычаях, эмпирических правилах и запретах, позволяющих понять сохранение тех или иных черт языка или неустойчивость некоторых терминов и групп терминов. На недавно состоявшемся заседании Лингвистического кружка в Нью-Йорке Джулиано Бонфанте иллюстрировал эту точку зрения, прибегнув к этимологии названия дяди на нескольких романских языках: греческое θεῖος[22] дает в итальянском, испанском и португальском языках zio и tio; он добавил, что в некоторых районах Италии дядя называется barba. «Борода», «божественный» дядя — сколько догадок могут пробудить у социологов эти термины! Тотчас же приходят на память исследования безвременно умершего Хокарта о религиозном характере отношений между племянником и дядей со стороны матери при авункулате и об обряде похищения жертвоприношения родственниками со стороны матери [357; 358; 359][23]. Вне зависимости от толкования, которое следует дать фактам, собранным Хокартом (его толкование, разумеется, нельзя считать полностью удовлетворительным), несомненно, что лингвист содействует решению проблемы, обнаруживая в современном словаре стойкие следы исчезнувших отношений. В то же время социолог объяснит лингвисту смысл его этимологии, подтверждая ее достоверность. Сравнительно недавно П. К. Бенедикт, занимаясь как лингвист исследованием систем родства Южной Азии, внес важный вклад в изучение организации семьи в этой части мира [187, 188][24].

Однако, действуя подобным образом, лингвисты и социологи идут независимо друг от друга присущими им путями. Они, разумеется, время от времени приостанавливаются, чтобы сообщить друг другу о некоторых достигнутых ими результатах. Тем не менее эти результаты являются следствием различного подхода, причем не делается никаких усилий для того, чтобы дать возможность представителям одной специальности воспользоваться техническими и методологическими достижениями другой. Подобная позиция могла быть объяснима в то время, когда лингвистические исследования опирались на исторический анализ. Этнологические изыскания, проводившиеся в этот период, отличались от лингвистических скорее по своей глубине, чем по самому их характеру. Лингвисты владели более точным методом, результаты их исследований были лучше обоснованы. Социологи могли вдохновляться их примером, «отказываясь положить в основу своих классификаций рассмотрение современных видов в пространстве» [222, т. 2, с. 562]. Тем не менее при всем этом антропология и социология ждали от лингвистики только фактических сведений; ничто не предвещало откровения *.

* В годы между 1900 и 1920-м основатели современной лингвистики Фердинанд де Соссюр и Антуан Мейе решительно стали под покровитель-

Возникновение фонологии внесло переворот в это положение. Она не только обновила перспективы лингвистики: столь всеобъемлющее преобразование не могло ограничиться одной отдельной дисциплиной. Фонология по отношению к социальным наукам играет ту же обновляющую роль, какую сыграла, например, ядерная физика по отношению ко всем точным наукам. В чем же состоит этот переворот, если попытаться выяснить его наиболее общие следствия? На этот вопрос ответ нам дает один из крупнейших представителей фонологии — Н. Трубецкой. В программной статье [817] он сводит в конечном счете фонологический метод к четырем основным положениям: прежде всего фонология переходит от изучения *сознательных* лингвистических явлений к исследованию их *бессознательного* базиса; она отказывается рассматривать *члены* отношения как независимые сущности, беря, напротив того, за основу своего анализа *отношения* между ними; она вводит понятие *системы*: «Современная фонология не ограничивается провозглашением того, что фонемы всегда являются членами системы, она обнаруживает конкретные фонологические системы и выявляет их структуру» [817, с. 243]; наконец, она стремится к открытию *общих законов*, либо найденных индуктивным путем, «либо... выведенных логически, что придает им абсолютный характер» [817, с. 243].

Таким образом, социальной науке впервые удается выявить необходимые отношения. Таков смысл этой последней фразы Трубецкого, в то время как остальные примеры показывают, каким образом можно достигнуть этого результата. Мы не собираемся здесь доказывать правильность утверждений Трубецкого; по всей вероятности, большинство современных лингвистов вполне согласны с ним в этом вопросе. Однако если в одной из наук о человеке происходит событие такого масштаба, то представители смежных дисциплин не только могут, но и должны немедленно проверить вытекающие из него последствия и возможность его распространения на факты иного порядка.

Тогда здесь открываются новые перспективы. Речь уже идет не только о случайном сотрудничестве, где лингвист и социолог, работая каждый в своем углу, время от времени подбрасывают друг другу то, что, с их точки зрения, может представлять обоюдный интерес. При исследовании проблем родства (и, несомненно, также и при исследовании других проблем) социолог оказывается в ситуации, формально напоминающей ситуацию, в которой находится лингвист-фонолог: как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают

---

ство социологов. Только после 1920 г. Марсель Мосс начинает опрокидывать эту тенденцию, если пользоваться терминологией экономистов.

эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы; «системы родства», как и «фонологические системы», были выработаны человеческим духом на уровне бессознательного мышления. Наконец, совпадения в удаленных районах земного шара и в совершенно различных обществах форм родства, брачных правил, предписанных норм поведения между определенными типами родственников и т. п. заставляют думать, что как в одном, так и в другом случае наблюдаемые явления есть не что иное, как результат взаимодействия общих, но скрытых законов. Эту проблему можно сформулировать следующим образом: *в другом плане существующей действительности* явления родства представляют собой явления *того же типа*, что и языковые явления. Может ли социолог, пользуясь по *отношению к форме* (если не к содержанию) методом, аналогичным методу, выработанному фонологией, способствовать в своей науке успехам, сходным с теми, которые достигнуты лингвистическими науками?

Мы охотнее отправимся по этому пути, если сделаем еще одно дополнительное наблюдение: исследование проблем родства сейчас ограничено теми же рамками и, кажется, стоит перед теми же трудностями, что и лингвистика накануне революции, произведенной фонологией. Между прежней лингвистикой, искавшей прежде всего в истории свой объяснительный принцип, и некоторыми попытками Риверса существует поразительная аналогия: в обоих случаях только лишь одно (или почти лишь одно) диахроническое исследование должно объяснить синхронические явления. Сравнивая фонологию с прежней лингвистикой, Трубецкой определяет первую как «структурализм и систематический универсализм», который он противопоставляет индивидуализму и «атомизму» предыдущих школ. Диахроническое исследование он рассматривает в перспективе, подвергшейся глубоким изменениям. «Эволюция фонологической системы направляется в каждый данный момент *тенденцией к цели*... Эта эволюция имеет направление, внутреннюю логику, которую призвана выявить историческая фонология» [817, с. 255; 382; 381] [25]. Однако именно такое «индивидуалистическое», «атомистическое» толкование, основанное исключительно на исторической случайности, критикуемое Трубецким и Якобсоном, обычно и применяется по отношению к проблемам родства [761; 762, гл. IV]. Каждая терминологическая подробность, каждое специальное брачное правило связываются с различными обычаями либо как следствие, либо как остаточное явление: создается чрезмерно дробная картина. Никто не задается вопросом, каким образом системы родства, рассматриваемые в своей синхронной совокупности, могли стать произвольным результатом столкновения нескольких разнородных социальных установлений (большинство из которых, впрочем, лишь предполагаются) и тем не менее функционировать ре-

гулярно и с определенной эффективностью [см. высказывание в том же смысле: 810].

Предварительная трудность возникает при переносе фонологического метода на социологические исследования первобытных народов.

Внешнее сходство фонологических систем и систем родства настолько велико, что оно немедленно увлекает по ложному пути, который заключается в формальном уподоблении терминов родства фонемам языка. Известно, что для выведения структурного закона лингвист разлагает фонемы по их «различительным признакам», которые можно затем объединить в одну или несколько «пар оппозиций» [383]. Социолог мог бы попытаться раздробить термины родства данной системы, пользуясь аналогичным методом. Например, в нашей системе родства термин «отец» (père) имеет положительное содержание, поскольку это касается пола, относительного возраста, поколения, но он не имеет ни малейшей тенденции к классификационному употреблению и не может выражать отношений свойства. Таким образом, при рассмотрении каждой системы возникает вопрос о характере выражаемых отношений, а в случае каждого термина родства выясняется, какое значение — положительное или отрицательное — принимает каждое из этих отношений: поколение, классификационное употребление, пол, относительный возраст, свойство и т. д. Есть надежда именно на этом уровне «микросоциологии» установить наиболее общие структурные законы, подобно тому как это делает лингвист на уровне более низком, чем фонемный, или физик на уровне более низком, чем молекулярный, т. е. на уровне атома. Было бы интересно рассмотреть в этом духе любопытную попытку Дэвиса и Уорнера [251].

Однако при этом тотчас же возникает тройное возражение. Истинно научный анализ должен соответствовать фактам, отвечать критерию простоты и иметь объясняющую силу. Так, различительные элементы, к которым приходит фонологический анализ, существуют объективно с трех точек зрения: психологической, физиологической и даже физической; они менее многочисленны, чем образуемые их комбинациями фонемы; наконец, они позволяют понять и воссоздать систему. Из предыдущей гипотезы этого не следует. Трактовка терминов родства в том виде, как мы ее представили выше, имеет лишь внешнее сходство с анализом, так как в действительности результат оказывается абстрактнее принципа. Вместо движения к конкретному происходит удаление от него, и получаемая в конечном счете система, если ее удается построить, может иметь лишь характер концепта. Во-вторых, опыт Дэвиса и Уорнера доказывает, что построенная подобным образом система гораздо сложнее и труднее поддается

толкованию, чем эмпирические данные*. Наконец, эта гипотеза не имеет никакой объяснительной силы; она не разъясняет природу системы и тем менее позволяет восстановить ее генезис.

В чем же причина этой неудачи? Излишне буквальное следование лингвистическому методу на деле противоречит его духу. Термины родства существуют не только социологически: это также элементы речи. Стараясь перенести на них методы лингвистического анализа, не следует забывать о том, что, поскольку они являются частью словаря, по отношению к ним нужно пользоваться этими методами не по аналогии, а непосредственно. А лингвистика учит именно тому, что фонологическому анализу подвластны лишь слова, предварительно разбитые на фонемы. *На уровне словаря нет обязательных отношений***. Это справедливо по отношению ко всем элементам словаря, включая термины родства. Это справедливо в лингвистике и должно быть справедливо ipso facto в социологии языка. Попытка, возможность которой мы сейчас обсуждаем, состояла бы в таком случае в распространении фонологического метода, при котором не учитывалось бы его обоснование. Крёбер предсказал эту трудность в одной из своих более ранних статей [410]. И если он в то время пришел к заключению о невозможности структурного анализа терминов родства, то причиной тому было состояние лингвистики, которая сводилась тогда к фонетическому, психологическому и историческому анализу. Социальные науки действительно связаны теми же ограничениями, что и лингвистика, но они могут использовать ее достижения.

Не следует также забывать об очень глубоком различии, существующем между системой фонем в языке и системой терминов родства в обществе. В первом случае функция не вызывает сомнений: все мы знаем, для чего служит язык; он служит для общения. Но лингвисты долгое время не знали, каким способом языку удается этого достигнуть, и только фонология смогла это объяснить. Функция была очевидной, система оставалась невыясненной. В этом отношении позиция социолога совершенно противоположна: еще со времени Льюиса Г. Моргана мы хорошо знаем, что термины родства образуют системы, зато нам по-преж-

---

* Так, в заключение анализа этих авторов термин «муж» (mari) оказывается замененным формулой:

$$C^{2a/2d/O}SU^{1a\ 8}/Ego\ [251].$$

Касаясь этого вопроса, следует отметить два недавно опубликованных исследования, где использован гораздо более тонкий логический аппарат. Эти работы представляют большой интерес и по методу и по результатам [617; 321] [26].

** Как будет видно из гл. V, я употребил бы в настоящее время более осторожную формулировку [27].

нему неизвестно их предназначение. Невнимание к этому положению сводит в большинстве случаев структурный анализ систем родства к чистейшей тавтологии. Они доказывают очевидное, пренебрегая тем, что остается неизвестным.

Это не означает, что мы должны отказаться от внесения порядка и выяснения ценностей в номенклатурах родства. Однако нужно по крайней мере разобраться в тех специальных проблемах, которые ставятся социологией терминов родства, и в двойственном характере отношений, объединяющих ее методы с лингвистическими. По этой причине хотелось бы ограничиться обсуждением случая, где аналогия легко обнаруживается. К счастью, мы имеем такую возможность.

То, что обычно называется «системой родства», представляет собой в действительности сочетание двух совершенно различных планов реальности. Прежде всего имеются термины, которыми выражаются разные типы семейных отношений. Однако родство выражается не только в номенклатуре: индивиды или классы индивидов, пользующиеся этими терминами, придерживаются по отношению друг к другу определенных норм поведения: уважения или фамильярности, права или долга, любви или вражды. Таким образом, наряду с тем, что мы предлагаем назвать *системой наименований* (и что образует, в сущности говоря, систему терминов), существует другая система, являющаяся одновременно психологической и социальной, которую мы назовем *системой установок*. Если действительно (как было указано выше) при исследовании систем наименований мы оказываемся в положении, аналогичном тому, которое создается при исследовании фонологических систем, но при этом ему обратном, то в случаях систем установок положение, так сказать, «исправляется». Мы догадываемся о роли, исполняемой этими последними системами и заключающейся в обеспечении единства и равновесия в группе, однако нам непонятно происхождение связей, существующих между различными установками, и мы не видим в них необходимости *. Другими словами, как и в языке, нам известна функция, но не ясна система.

Мы видим между *системой наименований* и *системой установок* глубокое различие, и в этом мы расходимся с А. С. Радклиф-Брауном, если он действительно полагал, в чем его часто упрекали, будто вторая система является не чем иным, как выражением или переносом в эмоциональную плоскость первой системы [733; 736]. В последние годы накопилось много примеров всевозможных групп, по отношению к которым таблицы терминов

* Следует исключить выдающийся труд В. Ллойда Уорнера [831], где анализ системы установок, по существу спорный, является тем не менее новым этапом в исследовании проблем родства.

родства не дают точного отражения установок внутри семьи, и наоборот [709; 337]. Было бы ошибкой считать, что в каждом обществе система родства представляет собой основной способ регулирования межиндивидуальных взаимоотношений; даже в тех обществах, где на нее и возлагается эта обязанность, она выполняет ее не всегда в равной степени. Больше того, нужно всегда различать два типа установок: прежде всего установки неясные, неотстоявшиеся и лишенные характера определенных институтов, о которых можно сказать, что в психологическом плане они являются отражением или порождением терминологии родства; и наряду с этими установками или в дополнение к ним существуют установки, фиксируемые ритуалом, обязательные, санкционированные посредством табу или привилегий и выражающиеся с помощью определенного церемониала. Эти установки отнюдь не отражают номенклатуру автоматически; часто они возникают как результаты вторичного развития и предназначены для разрешения противоречий и возмещения нехватки обозначений в системе наименований. Синтетический характер этого явления поразительно ярко выражен у австралийского племени вик монкан; в этой группе права шуточных взаимоотношений как бы санкционируют противоречие между отношениями родства, связывающими двух мужчин до женитьбы, и теоретическими отношениями между ними, которые следует предположить для того, чтобы понять их последующие браки с двумя женщинами, которые не находятся между собой в соответствующих отношениях [814] [28]. Между двумя возможными системами обозначений существует противоречие, и подчеркивание установок свидетельствует о попытке снять или преодолеть это противоречие между терминами. Легко согласиться с Радклиф-Брауном, когда он утверждает существование «реальных отношений взаимозависимости между терминологией и остальной частью системы» [736, с. 8]; по крайней мере некоторые его критики заблуждаются, приходя на основании отсутствия строгого параллелизма между установками и номенклатурой терминов к выводу о взаимной автономии обоих порядков. Однако это отношение взаимозависимости не является взаимно-однозначным соответствием. Система установок способствует, скорее, динамической интеграции системы наименований.

Даже гипотеза о наличии функционального соотношения между обеими системами, к которой мы безоговорочно присоединяемся, не отменяет права рассматривать из методических соображений проблемы, касающиеся той и другой системы, как различные вопросы. Мы же поставили себе здесь цель решить с помощью такого подхода проблему, рассматриваемую с полным основанием как отправную точку каждой теории установок, а именно проблему дяди с материнской стороны. Мы попытаемся

показать, как формальное перенесение метода, используемого фонологами, позволяет совершенно по-иному осветить эту проблему. Если социологи и обратили на этот вопрос особое внимание, то, вероятно, только потому, что отношения между дядей по материнской линии и племянником, по-видимому, играли существенную роль в развитии очень многих первобытных обществ. Однако недостаточно констатировать частоту повторяемости явления, нужно вскрыть ее причину.

Напомним вкратце об основных этапах изучения этого вопроса. В течение всего XIX века и до Сиднея Хартланда [339] охотно соглашались рассматривать значение дяди с материнской стороны как пережиток матрилинейного строя. Подобная точка зрения была чисто гипотетической, а ее вероятность сомнительна, если принять во внимание примеры, засвидетельствованные у европейских народов. Кроме того, попытка Риверса [760] объяснить значение дяди с материнской стороны в Южной Индии как остаточное явление кросскузенного брака привела к чрезвычайно плачевному результату: сам автор вынужден был признать, что при подобном подходе не могли быть объяснены все стороны явления. Он примирился с гипотезой о том, что нужно привлечь *многие* разнородные и ныне исчезнувшие обычаи (кузенный брак является лишь одним из них) для того, чтобы понять наличие *одного* социального установления. Атомистические и механистические теории восторжествовали [760, с. 624]. Действительно, так сказать, «современная фаза» проблемы авункулата начинается лишь с фундаментальной статьи Лоуи о матрилинейном комплексе [624]. Лоуи показывает, что предполагавшееся или постулировавшееся обязательное соотношение между главной ролью дяди по материнской линии и матрилинейной системой не выдерживает проверки; авункулат в действительности оказывается связанным как с патрилинейными, так и с матрилинейными системами родства. Роль дяди по материнской линии не может быть объяснима как следствие или пережиток счета родства по материнской линии; это лишь частное выражение «общей тенденции связывать определенные социальные отношения с определенными формами родства безотносительно к материнской или отцовской стороне». Этот принцип, согласно которому существует общая тенденция *квалифицировать установки*, был высказан впервые Лоуи в 1919 г. и составляет единственную позитивную основу теории систем родства. Однако в то же время Лоуи оставил некоторые вопросы без ответа: что именно называется авункулатом? Не смешиваются ли в одном термине различные обычаи и установки? И если действительно существует тенденция квалифицировать все установки, то почему с отношениями авункулата связаны в той или иной группе только некоторые, а не любые установки?

Сделаем здесь отступление, для того чтобы подчеркнуть поразительную аналогию, проявляющуюся между исследованием нашей проблемы и некоторыми этапами лингвистической мысли: разнообразие установок, возможных в отношениях между индивидами, практически безгранично. То же самое можно сказать и о разнообразии звуков, которые могут быть воспроизведены речевым аппаратом и действительно произносятся в первые же месяцы жизни человека. Однако в каждом языке имеется лишь небольшое число из всех возможных звуков, и лингвистика задает себе в связи с этим два вопроса: почему были выбраны некоторые звуки? Какие отношения существуют между одним и несколькими выбранными звуками и всеми остальными? [411]. Наше исследование истории вопроса о дяде по материнской линии находится именно в этой стадии: социальная группа, как и язык, имеет в своем распоряжении очень богатый психофизиологический материал; так же как и язык, она удерживает из него лишь определенные элементы, из которых по крайней мере некоторые сохраняются при сменах самых различных культур и которые она комбинирует в разнообразные структуры. Спрашивается, однако, каковы же мотивы выбора и в чем состоят законы комбинаций.

По вопросу о частной проблеме отношений авункулата следует обратиться к Радклиф-Брауну. Его знаменитая статья о дяде с материнской стороны в Южной Африке [730] является первой попыткой понять и проанализировать разновидности того, что мы могли бы назвать «основным принципом квалификации установок». Достаточно напомнить здесь об основных положениях этого исследования, ставшего классическим.

По Радклиф-Брауну, термин «авункулат» обозначает две противопоставленные друг другу системы установок: в одном случае дядя с материнской стороны представляет авторитет главы семьи; его боятся, ему подчиняются, он имеет власть над своим племянником; в другом случае племянник обладает правом фамильярного отношения к своему дяде, он может обращаться с ним почти как с жертвой. Во-вторых, существует связь между установкой по отношению к дяде с материнской стороны и установкой по отношению к отцу. В обоих случаях мы сталкиваемся с одними и теми же, но обратными по отношению друг к другу системами установок: в группах, где между отцом и сыном существуют отношения близости, отношения между дядей с материнской стороны и племянником отличаются строгостью. Там же, где отец выступает как суровый хранитель семейной власти, отношения с дядей отличаются свободой. Обе группы установок образуют, таким образом, как сказал бы фонолог, две пары оппозиций. В заключение Радклиф-Браун предлагает следующее толкование явления: родственная связь определяет в конечном счете смысл

этих оппозиций. При патрилинейной системе, где отец и счет родства по линии отца выражают традиционный авторитет главы семьи, дядя по материнской линии рассматривается как «мать мужского рода»; обычно с ним обращаются, как с матерью, и иногда его даже называют именем матери. Противоположная ситуация создается при матрилинейной системе: там носителем авторитета является глава семьи — брат по материнской линии, а выражения нежности и близости приходятся на долю отца и его потомства.

Трудно переоценить важность этого вклада, внесенного Радклиф-Брауном. После беспощадной критики эволюционистской метафизики, которую так мастерски провел Лоуи, это была попытка осуществления синтеза на позитивной основе. То, что эта попытка не сразу достигла своей цели, ничуть, разумеется, не уменьшает того уважения, которого заслуживает крупнейший английский социолог. Тем не менее следует признать, что и в статье Радклиф-Брауна остаются открытыми некоторые «проклятые» вопросы. Прежде всего, авункулат имеет место не во всех матрилинейных и патрилинейных системах; иногда же его можно обнаружить в системах, не являющихся ни тем, ни другим *. Затем отношения авункулата являются отношениями не между двумя, а между четырьмя лицами: братом, сестрой, мужем сестры и сыном сестры. Такое толкование, как у Радклиф-Брауна, произвольно отделяет некоторые элементы от общей структуры, которая должна быть рассмотрена в своей целостности. Несколько простых примеров послужат пояснению этой двоякой трудности.

Социальная организация туземцев с Тробриандских островов в Меланезии характеризуется матрилинейным счетом родства, свободными и близкими отношениями между отцом и сыном и выраженным антагонизмом между братом матери и племянником [643] [29].

Кавказские черкесы, характеризующиеся патрилинейностью, напротив того, культивируют соперничество между отцом и сыном, в то время как дядя с материнской стороны помогает своему племяннику и дарит ему в день его женитьбы коня [261; цит. по 407]. До сих пор мы не выходили за пределы схемы Радклиф-Брауна. Однако рассмотрим другие интересующие нас семейные отношения: Малиновский показал, что на Тробриандских островах муж и жена находятся в нежных близких отношениях, отличающихся взаимностью. Над братом же и сестрой тяготеет строгое табу. Каково же теперь положение на Кавказе? Отношения

* Так у мундугоморов из Новой Гвинеи, где отношения между дядей по материнской линии и племянником постоянно фамильярны, в то время как связь по родству является попеременно то патрилинейной, то матрилинейной [см. 662].

между братом и сестрой очень нежны, причем до такой степени, что у пшавов единственная дочь «усыновляет» «брата», после чего он играет обычную для брата роль: целомудренно делит с ней постель [261; цит. по 407]. Однако совсем иначе обстоит дело у супругов: черкес не смеет появляться на людях вместе с женой и посещает ее лишь тайком. По словам Малиновского, у тробриандцев самым тяжким оскорблением считается сказать человеку о том, что он похож на свою сестру. На Кавказе эквивалентом этого запрета является запрещение спрашивать у мужа о здоровье его жены.

При рассмотрении обществ такого типа недостаточно исследовать соотношение установок: *отец/сын* и *дядя/сын сестры*. Это соотношение является лишь одной из сторон общей системы, где существуют и органически связаны между собой четыре типа отношений: *брат/сестра, муж/жена, отец/сын, дядя по матери/сын сестры*. Две группы, послужившие нам примером, позволяют судить о применении закона, который можно сформулировать следующим образом: в обеих группах отношение между братом матери и племянником так же связано с отношением между братом и сестрой, как отношение между отцом и сыном с отношением между мужем и женой. Таким образом, по одной известной паре отношений можно было бы всегда вывести другую пару.

Рассмотрим теперь другие случаи. На о-вах Тонга в Полинезии, как и у черкесов, счет родства ведется по отцу. Отношения между мужем и женой, по-видимому, гармоничны и носят гласный характер: домашние ссоры случаются редко, и, несмотря на то что статус жены часто выше статуса мужа, у нее «не возникает ни малейшей мысли о возражении ему... в каком бы то ни было домашнем вопросе она охотно подчиняется его авторитету».

Точно так же в отношениях между дядей по материнской линии и племянником царит большая свобода: племянник — fahu, стоящий выше закона по отношению к дяде, с которым дозволяются любые вольности. Этим свободным отношениям противопоставляются отношения между сыном и его отцом. Это — tapu: сыну запрещается касаться его головы или волос, задевать его во время еды, спать в его постели или на его подушке, делить с ним питье или еду, играть с принадлежащими ему вещами. Самое сильное из всех tapu относится к брату и сестре, которые не должны даже находиться вместе под одной крышей [318].

Хотя туземцы с оз. Кутубу в Новой Гвинее тоже ведут счет родства по отцовской линии и заключают патрилокальные браки, они являют собой пример структуры, обратной предыдущей. «Я никогда не видел столь дружеских отношений между отцом и сыном», — пишет по этому поводу Ф. Е. Вильямс. Отношения между мужем и женой характеризуются очень низким положе-

нием женщин, «резким разделением между мужскими и женскими интересами». Женщины, говорит Вильямс, «должны выполнять тяжелую работу для своего повелителя... иногда они протестуют и несут за это наказание». Женщина всегда находится под покровительством своего брата и ищет у него защиты от мужа. Что касается отношений между племянником и дядей по материнской линии, то наилучшим образом их можно определить словом «уважение... с оттенком страха», потому что дядя с материнской стороны имеет право (как у африканских кипсиги) проклясть своего племянника и навлечь на него тяжелую болезнь [846; 847].

Эта последняя структура зафиксирована в патрилинейном обществе, но тем не менее она того же типа, что и структура у бугенвильских сиуаи, ведущих счет родства по материнской линии. Между братом и сестрой поддерживаются «дружеские и взаимно великодушные отношения». Между отцом и сыном «ничто не свидетельствует о враждебности, суровом авторитете или уважении, основанном на страхе». Однако отношения между племянником и его дядей по материнской линии занимают промежуточное положение между «строгой дисциплиной и добровольно взятой на себя взаимозависимостью». Тем не менее «информанты сообщают, что все мальчики испытывают некоторый страх перед своим дядей по материнской линии и что они подчиняются ему больше, чем отцу». Что же касается мужа и жены, то между ними, по-видимому, нет доброго согласия: «Многие молодые супруги неверны... молодые мужья всегда подозрительны, склонны устраивать сцены ревности... Женитьба несет с собой множество требующих урегулирования ситуаций» [707].

Аналогичная, но более выраженная картина наблюдается у добу, которые территориально близки к тробриандцам и, как и они, ведут счет родства по матери, но при существенно отличной структуре. Добуанские супружеские пары непостоянны, часто нарушают супружескую верность, и муж и жена всегда боятся погибнуть из-за колдовства друг друга. В действительности, судя по замечанию Фортюна о том, что «тяжким оскорблением считается намек на возможность колдовства со стороны жены, когда ее муж слышит об этом», эти отношения являются как бы перемещением вышеупомянутых тробриандских и кавказских запретов.

У добу брат матери считается самым суровым из всех родственников. «Он бьет своих племянников много времени спустя после того, как их родители уже перестали это делать», и его имя запрещено произносить. Нежные отношения существуют с «пуповиной» — мужем сестры матери, т. е. двойником отца, скорее, чем с самим отцом. Тем не менее отец считается «менее суровым», чем дядя, и вопреки закону о наследовании старается

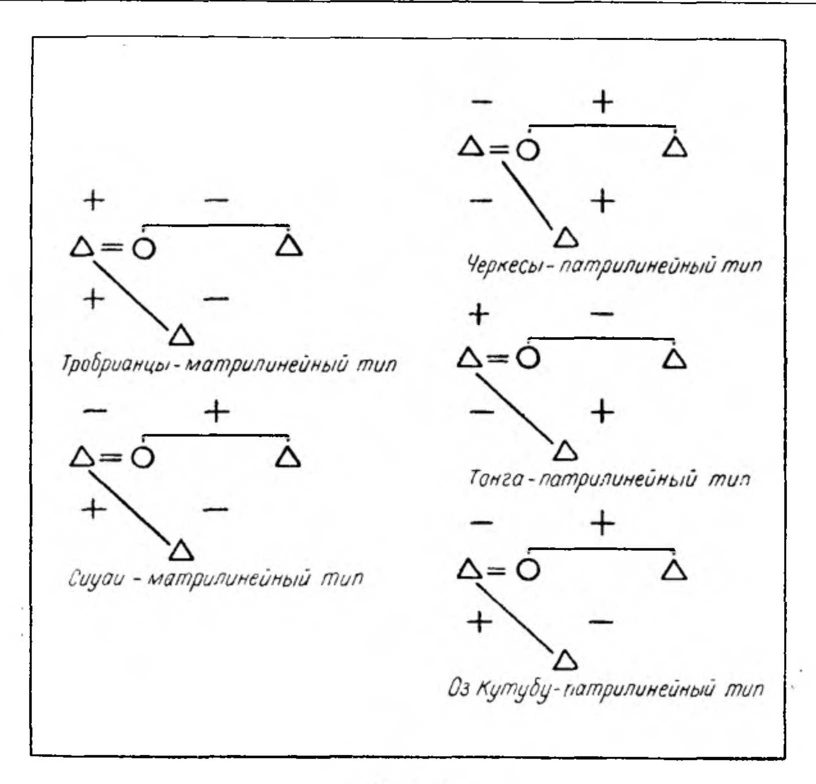



*Рис. 1.*

всегда действовать в пользу своего сына и в ущерб родному племяннику.

Наконец, связь между братом и сестрой является «самой сильной из всех общественных связей» [305, с. 8, 10, 45, 62—64 и сл.].

Какой же можно сделать вывод на основании этих примеров? Соотношение между формами авункулата и типами родственных связей не исчерпывает проблемы. Различные формы авункулата могут сосуществовать с одним и тем же типом родственных связей, патрилинейным или матрилинейным. Однако повсюду мы обнаруживаем одни и те же отношения между четырьмя парами оппозиций, необходимых для образования системы. Яснее всего это видно на изображенных здесь схемах, иллюстрирующих наши примеры, где знак + обозначает свободные и интимные взаимоотношения, а знак — взаимоотношения, отличающиеся враждебностью, антагонизмом или сдержанностью (рис. 1). Это упрощение не вполне окончательно, но временно его можно использо-

вать. Позднее мы приступим к установлению необходимых различий.

Предполагаемый синхронный закон соотношений может быть проверен диахронически. Если вкратце изложить эволюцию семейных отношений в средние века в том виде, как она описана Хоуардом, то получится приблизительно такая схема: власть брата над сестрой уменьшается, а власть предполагаемого мужа возрастает. В то же время связь между отцом и сыном ослабевает, а отношения между дядей по материнской линии и племянником укрепляются [374].

Эта эволюция, видимо, подтверждается документами, собранными Н. Готье, так как в «архаичных» текстах (Raoul de Cambrai, «Geste des Loherains» и т. д.) положительные взаимоотношения устанавливаются, скорее, между отцом и сыном, и они лишь постепенно смещаются в сторону дяди с материнской стороны и племянника [314] *.

* * *

Итак, мы видим **, что для лучшего понимания авункулата его следует рассматривать как отношения внутри системы, а систему — в целостности для выявления ее структуры. Эта структура основана на четырех членах отношений (брат, сестра, отец, сын), связанных между собой двумя соотносительными парами оппозиций, так что в каждом из двух данных поколений всегда существуют одно положительное и одно отрицательное отношение. Что же это за структура и каково ее обоснование? Ответ можно дать следующий: эта структура является самой простой структурой родства, какая только может существовать. В сущности говоря, это элемент родства.

Опираясь на подобные утверждения, можно выдвинуть аргумент логического порядка: для существования структуры родства необходимо наличие трех типов семейных отношений, всегда существующих в человеческом обществе, а именно: отношения кровного родства, отношения свойства и родственные отношения порождения; другими словами, отношения брата к сестре, отношения супруга к супруге, отношения родителей к детям. Нетрудно увидеть, что рассматриваемая здесь структура удовлетворяет этому троякому требованию в соответствии с принципом

* По этому же вопросу полезно также обратиться к следующим работам: [332; 286].

** Предыдущие параграфы, которые заменяют первоначальный текст, были написаны в 1957 г., после того, как мой коллега Люк де Хойт из Свободного университета в Брюсселе вполне справедливо заметил, что в одном из моих примеров приводятся неточные сведения. Приношу ему здесь за это благодарность.

наибольшей экономии. Однако предыдущие замечания носят абстрактный характер, и для наших доказательств можно сослаться на более непосредственные доводы.

Изначальный и несводимый к более дробным единицам характер элемента родства в том виде, как мы его определили, является непосредственным следствием универсальности запрета инцеста [30]. Это равносильно тому, что в человеческом обществе мужчина может получить жену только от другого мужчины, который уступает ему свою дочь или сестру. Нет необходимости пояснять, каким образом в системе родства оказывается дядя по материнской линии: он не появляется там, а является непосредственно данным условием ее построения. Ошибка как традиционной социологии, так и традиционной лингвистики состоит в исследовании только самих членов отношений, а не отношений между ними.

Прежде чем продолжать развивать эту мысль, сразу же ответим на некоторые возражения, которые могут при этом возникнуть. Во-первых, если отношения между мужем и братом жены образуют неизбежную ось, вокруг которой строится структура родства, то почему нужно включать в первичную структуру ребенка, родившегося в браке? Следует условиться, что там может быть указан как родившийся ребенок, так и тот, которому предстоит родиться. Однако при этом условии ребенок необходим для того, чтобы свидетельствовать о динамическом и телеологическом характере такого подхода, согласно которому родство основывается на брачном союзе (и проявляется посредством него).

Родство не является статичным явлением, оно существует только для того, чтобы непрерывно продолжаться. Мы имеем здесь в виду не желание продолжения рода, а тот факт, что в большинстве систем родства изначальное нарушение равновесия, возникающее в данном поколении между отдающим женщину и тем, кто ее получает, может восстановиться только благодаря ответным дарениям в последующих поколениях. Даже самая элементарная структура родства существует одновременно в синхроническом и диахроническом измерениях.

Во-вторых, нельзя ли выявить столь же простую симметричную структуру на основе противоположного пола, т. е. структуру, состоящую из сестры, ее брата, его жены и их дочери? Несомненно можно, однако эта теоретическая вероятность сразу же может быть исключена из-за своей практической несостоятельности: в человеческом обществе мужчины производят обмен женщинами, а не наоборот. Остается поискать культуры, которые, возможно, и стремились создать нечто подобное этой симметричной структуре. Вероятность обнаружения таких структур весьма низка.

Теперь мы подходим к наиболее серьезному возражению, поскольку возможно, что нам удалось лишь иначе сформулировать задачу. Традиционная социология настойчиво пытается объяснить происхождение авункулата; мы же избавились от этих поисков, рассматривая брата матери не как внешний элемент, а как непосредственную данность в пределах наипростейшей семейной структуры. Почему же мы не встречаемся с авункулатом всегда и повсюду? Дело в том, что хотя авункулат встречается часто, но он не универсален. Стоило ли обходить объяснение случаев, где он имеет место, для того, чтобы остановиться в недоумении перед его отсутствием?

Отметим прежде всего, что система родства не имеет одинакового значения во всех культурах. В некоторых случаях она несет в себе активный принцип, регулирующий все социальные отношения или большинство из них. В других группах, таких, как наше общество, эта функция отсутствует или очень ослаблена; в-третьих же, как, например, в обществах индейцев прерий, она соблюдается лишь частично. Система родства является языком, но это не универсальный язык, и ему могут быть предпочтены другие средства выражения и действия. С точки зрения социологии это сводится к тому, что по отношению к каждой определенной культуре всегда возникает предварительный вопрос: систематична ли система? Этот вопрос, на первый взгляд абсурдный, может быть таковым только применительно к языку, так как язык является по преимуществу системой значений. Он не может не иметь значений, и все его существование заключается в значении. Но этот вопрос должен изучаться тем строже, чем дальше приходится удаляться от языка для рассмотрения других систем, тоже претендующих на значения, но в которых ценность значений остается частичной, фрагментарной или субъективной, таких систем, как социальная организация, искусство и т. д.

Кроме того, мы рассматривали авункулат как характерную черту элементарной структуры. Эта элементарная структура, складывающаяся из определенных отношений между четырьмя членами отношений, предстает перед нами как истинный *атом родства* *. Нет таких структур, которые могли бы быть поняты или даны вне основных требований его структуры, но она является единственным материалом и для построения более сложных систем. Ведь есть более сложные системы, или, говоря точнее, любая система родства разрастается на основе этой элементарной системы, разветвляясь или развиваясь путем включения новых элементов. Следует рассмотреть две гипотезы: одна состоит в том, что изучаемая система родства происходит от элементар-

* Излишне, разумеется, подчеркивать, что атомизм, критикуемый нами у Риверса, является атомизмом в смысле античной философии, а не структурной концепцией атома, существующей в современной физике.

ных структур путем простого их соположения и вследствие этого отношения авункулата всегда остаются явными; вторая же заключается в допущении более сложного конструктивного единства системы. В последнем случае отношение авункулата, притом что оно наличествует, может входить в более усложненный контекст. Например, можно представить себе систему, отправной точкой для которой служит элементарная структура, к которой, однако, прибавляется справа от дяди по материнской линии его жена, а слева от отца — вначале сестра отца, а затем ее муж. Довольно легко доказать, что развитие этого рода влечет за собой в следующем поколении параллельное раздвоение: ребенок тогда должен различаться как сын или дочь, причем каждый из них связан симметричными отношениями, обратными членам отношений, занимающим в структуре другие периферийные положения (преимущественное положение сестры отца в Полинезии; южноафриканская nhlampsa и право наследования у жены брата матери). В структуре этого рода продолжают проявляться отношения авункулата, однако они не являются господствующими. Они могут стираться или смешиваться с другими в структурах еще большей сложности. Но именно потому, что отношения авункулата основываются на элементарной структуре, они проявляются наиболее резко и обостряются всякий раз, когда данная система оказывается в критическом положении: либо потому, что она быстро преобразуется (северо-западное побережье Тихого океана), либо потому, что она находится в состоянии контакта или конфликта с совершенно другими культурами (Фиджи, юг Индии), либо потому, что она на пороге рокового кризиса (европейское средневековье).

Следует, наконец, отметить, что положительные и отрицательные условные знаки, использованные нами в предыдущих схемах, представляют собой чрезвычайное упрощение, приемлемое только для наглядности на ранней стадии изложения. В действительности же система элементарных установок состоит по крайней мере из четырех членов: установки привязанности, нежности и непосредственности; установки, основанной на обмене дарами и ответных дарениях; в дополнение к этим двусторонним отношениям существуют две формы односторонних отношений, где одна соответствует положению кредитора, а другая — должника. Другими словами, равенство сторон (=), взаимность (±), право (+), обязательство (—) — эти четыре основные установки могут быть представлены схематически следующим образом:

| | = | |
|---|---|---|
| + | ± | — |

*Рис. 2*

Во многих системах отношения между двумя индивидами часто выражаются не в одной установке, а в нескольких, образующих, так сказать, пучок (так, на Тробриандских островах между мужем и женой существуют равенство *плюс* взаимность). Это составляет дополнительную причину трудности выяснения основной структуры.

* * *

Мы попытались показать все то, чем предыдущий анализ обязан современным классикам социологии первобытных народов. Тем не менее нужно подчеркнуть, что в основном пункте он расходится с их учением. Процитируем, например, Радклиф-Брауна: «Единицей структуры родства является группа, которую я называю „первичной семьей“, состоящая из мужа, жены и их ребенка или детей... Существование первичной семьи порождает три вида социальных взаимоотношений, а именно: между родителем и ребенком, между детьми одних и тех же родителей (сиблингами) и между мужем и женой как родителями одного ребенка или нескольких детей... Три типа отношений, существующих внутри первичной семьи, образуют то, что я называю первым порядком. Отношения второго порядка зависят от связей между двумя первичными семьями, возникающих благодаря общему члену, например отцу отца, брату матери, сестре жены и т. д. К третьему порядку относятся отношения с сыном брата отца и женой брата матери. Таким образом, если мы знаем родословную, мы можем определить отношения четвертого, пятого или n-го порядка» [736, с. 2].

Выраженная в этом отрывке мысль, согласно которой биологическая семья является отправной точкой системы родства, создаваемой в любом обществе, разумеется, не принадлежит великому английскому ученому; она не относится также и к числу идей, принимаемых теперь наиболее единодушно. Кроме того, она, по нашему мнению, не относится к самым опасным гипотезам. Несомненно, что биологическая семья существует и имеет продолжение в человеческом обществе. Однако социальный характер родству придает не то, что оно должно сохранить от природы, а то основное, благодаря чему родство отделяется от природы. Система родства состоит не из объективных родственных или кровнородственных связей между индивидами; она существует только в сознании людей, это произвольная система представлений, а не спонтанное развитие фактического положения дел. Это, разумеется, не означает, что она должна противоречить подобному фактическому положению или что его можно просто игнорировать. Радклиф-Браун показал в своих исследованиях, ставших сейчас классическими, что даже во внешне наи-

более строгих и самых искусственных системах, как, например, австралийских системах брачных классов, тщательно учитывается биологическое родство. Однако как бы ни было неоспоримо это его наблюдение, оно не затрагивает, на наш взгляд, решающего факта, заключающегося в том, что в человеческом обществе родство устанавливается и непрерывно продолжается только посредством определенных разновидностей связей по свойству. Другими словами, отношения, рассматриваемые Радклиф-Брауном как «отношения первого порядка», являются следствием и зависят от отношений, называемых им вторичными и производными. Самой существенной чертой человеческого родства является то, что для него требуется в качестве предварительного условия установление соотношений между тем, что Радклиф-Браун называет «элементарными семьями». Однако действительно «элементарными» следует называть не семьи, представляющие изолированные члены отношений, а отношения между ними. Ни при каком ином толковании невозможно объяснить всеобщности запрета инцеста, скрытым или очевидным следствием которого и служит отношение авункулата, понимаемое в наиболее общем виде.

Будучи системами символов, системы родства представляют для антрополога благодарную почву, где его усилия почти что могут (мы настаиваем на этом «почти») объединиться с усилиями наиболее развитой общественной науки, т. е. лингвистики. При этом объединении, которое, возможно, приведет к лучшему познанию человека как в социологическом, так и в лингвистическом исследовании, никогда нельзя забывать о том, что мы имеем дело целиком с символами. Если правомерно и в некотором смысле необходимо прибегнуть к натуралистическому толкованию для того, чтобы попытаться понять истоки символики, то тем не менее, раз уж символы сложились, нужно прибегнуть к объяснению на другой основе, поскольку вновь возникшее явление отличается от предшествовавших ему и подготовивших его. Начиная с этого момента любая уступка натурализму рискует умалить огромные достижения в области лингвистики, начинающие также вырисовываться и в социологии семьи, и отбросить эту науку к бесплодному и заземленному эмпиризму.

## Глава III

# ЯЗЫК И ОБЩЕСТВО *

В книге, важность которой нельзя недооценить с точки зрения будущего социальных наук [843], Винер ставит вопрос о распространении на эти науки математических методов предсказания, сделавших возможным создание крупных электронных вычислительных машин. В конечном счете он дает на него отрицательный ответ, объясняя это двумя причинами.

Прежде всего он полагает, что сама природа социальных наук ведет к тому, что их развитие влияет на характер предмета исследования. Для современной научной теории характерно понятие взаимозависимости наблюдателя и наблюдаемого явления [31]. В определенном смысле она присуща всем областям. Однако ею можно пренебречь в областях, которые доступны наиболее продвинутым вперед математическим исследованиям. Так, предмет астрофизики слишком обширен, чтобы на него мог повлиять наблюдатель. Объекты изучения атомной физики, разумеется, чрезвычайно малы, но, поскольку они также и очень многочисленны, мы можем постичь только статистические или средние величины, где влияние наблюдателя оказывается сведенным к нулю в другом отношении. И напротив того, эта взаимозависимость остается очень ощутимой в социальных науках, поскольку вызываемые ею изменения представляют собой *величины того же порядка*, что и изучаемые явления.

Во-вторых, Винер отмечает, что явления, попадающие в сферу социологических и антропологических исследований, определяются в зависимости от наших собственных интересов: они относятся к жизни, воспитанию, карьере и смерти подобных нам индивидов. Вследствие этого статистические ряды, которыми располагают при исследовании какого-либо явления, всегда остаются слишком короткими, чтобы служить основанием для правильных выводов. Винер приходит к заключению, что математический анализ, примененный в общественных науках, может привести лишь к настолько же мало интересным для специалиста результатам, как результаты статистического анализа газа могли бы послужить

---

* Ранее опубликовано на англ. яз. [492].

организму, величина которого приблизительно равнялась бы величине молекулы.

Эти возражения совершенно неопровержимы, если их отнести к рассматриваемым Винером исследованиям, т. е. к монографиям и работам по прикладной антропологии. Речь в них идет об индивидуальных способах поведения, изучаемых исследователем, являющимся тоже индивидом, или же об изучении культуры, «национального характера», образа жизни исследователем, неспособным полностью преодолеть свою собственную культуру или же культуру, с которой связаны его методы и рабочие гипотезы, возникающие на основе определенного типа культуры.

Однако по крайней мере в одной области общественных наук возражения Винера во многом теряют свою силу. Видимо, в лингвистике, и в частности в структурной лингвистике (особенно если говорить о ее фонологическом аспекте), выполняются все условия, которые в своей совокупности необходимы, с точки зрения Винера, для математического исследования. Язык представляет собой социальное явление. Из всех социальных явлений в нем наиболее ярко проявляются два основных свойства, дающих основание для научного исследования. Прежде всего почти все акты лингвистического поведения оказываются на уровне бессознательного мышления. Когда мы говорим, мы не отдаем себе отчета в синтаксических и морфологических законах языка. Более того, мы не обладаем сознательным знанием фонем, используемых нами для различения смысла произносимых нами слов; в еще меньшей степени мы осознаем (если предположить, что для нас это иногда возможно) фонологические противопоставления, которые позволяют разлагать каждую фонему на различительные элементы. Наконец, отсутствие интуитивного понимания сказывается даже тогда, когда мы формулируем грамматические или фонологические правила нашего языка. Их формулирование осуществляется только благодаря научной мысли, в то время как язык живет и развивается как продукт, вырабатываемый коллективно[32]. Даже ученому никогда не удается полностью совмещать свои теоретические познания и опыт говорящего субъекта. Его манера говорить очень мало изменяется под влиянием толкований, которые он может ей дать и которые относятся к совершенно другому уровню. Можно, следовательно, утверждать, что в лингвистике влияние наблюдателя на объект наблюдения ничтожно мало: осознания явления наблюдателем недостаточно для того, чтобы его изменить.

В развитии человечества язык возникает очень рано. Однако, даже учитывая необходимость письменных источников для проведения научного исследования, нельзя не признать, что письменность известна давно и что она дает достаточно длинные ряды, чтобы сделать возможным математический анализ[33]. Ряды, суще-

ствующие в индоевропейском, семитском и тибето-китайском языкознании, насчитывают около 4 или 5 тыс. лет. И когда отсутствует такое историческое измерение — по отношению к так называемым «экзотическим» языкам, — то это часто можно восполнить, прибегнув к сравнению многочисленных современных форм, благодаря которым, если можно так выразиться, пространственное измерение вполне заменяет отсутствующее временное.

Язык, следовательно, представляет собой социальное явление, не зависящее от наблюдателя и обладающее длинными статистическими рядами. Это двойное основание для того, чтобы считать его способным удовлетворить требования математика в том виде, как их сформулировал Винер [34].

Многие лингвистические проблемы могут быть разрешены современными вычислительными машинами [35]. Если известны фонологическая структура какого-либо языка и правила, определяющие сочетаемость согласных и гласных, то машина легко могла бы составить перечень комбинаций фонем, образующих имеющиеся в словаре слова из *n* слогов, а также перечень различных других комбинаций, совместимых с предварительно ею определенной структурой языка. Машина, в которую введены зависимости, определяющие различные типы известных в фонологии структур, набор звуков, которые может издать голосовой аппарат человека, и самые малые дифференциальные пороги между этими звуками, предварительно определенные посредством психофизиологических методов (на основе инвентаризации и анализа наиболее близких друг к другу фонем), могла бы дать на выходе исчерпывающую по своей полноте таблицу фонологических структур с числом оппозиций *n*, где *n* может быть сколь угодно большим числом. Таким образом, можно было бы получить нечто вроде периодической таблицы лингвистических структур, подобно таблице элементов, которой современная химия обязана Менделееву. Тогда нам осталось бы только разместить уже исследованные языки в таблице, установить их место и соотношения с другими языками, непосредственное исследование которых еще недостаточно для того, чтобы познать их теоретически, и даже найти место для языков исчезнувших, будущих и просто предполагаемых.

Последний пример: недавно Якобсон выдвинул гипотезу, согласно которой один язык может состоять из нескольких различных фонологических структур, причем каждая из них участвует в грамматических операциях определенного типа [386]. Это подразумевает существование связи между всеми этими структурными разновидностями одного языка, некоей «метаструктуры», которую можно рассматривать как закон группы, которую образуют разнородные структуры. Обращаясь к вычислительной машине при анализе каждой из этих частных структур, несомненно,

можно было бы восстановить «метаструктуру» языка с помощью определенных математических методов, хотя часто она может оказаться слишком сложной для того, чтобы ее выделить с помощью эмпирических методов исследований.

Поставленная здесь проблема может быть тогда определена следующим образом. Из всех общественных явлений, видимо, только язык может подвергаться истинно научному исследованию, объясняющему способ его формирования и предусматривающему некоторые направления его последующего развития. Эти результаты были достигнуты благодаря фонологии, которой в известной мере удалось выявить объективные реальности, выйдя за пределы сознательных исторических манифестаций языка, всегда остающихся поверхностными. В отличие от них реальность, изучаемая в фонологии, представляет собой системы отношений, являющиеся продуктом бессознательной умственной деятельности. Отсюда возникает проблема: применим ли этот же метод к другим типам социальных явлений? Если это так, то приведет ли такой метод к сходным результатам? И, наконец, если мы ответим утвердительно на второй вопрос, то сможем ли мы признать, что различные формы социальной жизни представляют в своей сути нечто общее: все они — системы поведения, каждая из которых является некоей проекцией на плоскость сознательного и обобществленного мышления всеобщих законов, управляющих бессознательной деятельностью духа? Ясно, что мы не решим одним разом все эти вопросы. Мы ограничимся указанием на некоторые отправные пункты и наброском основных направлений, следуя которым можно было бы успешно проводить исследования.

Начнем с напоминания о некоторых работах Крёбера, имеющих определенное методологическое значение для нашего спора. В своем исследовании эволюции женского костюма Крёбер обращается к моде, т. е. к социальному явлению, тесно связанному с бессознательной умственной деятельностью. Редко случается, чтобы мы отчетливо понимали, почему определенный стиль нам нравится или почему он выходит из моды. Крёбер показал, что эта внешне произвольная эволюция подчинена законам. Эти законы так же неустановимы при эмпирическом исследовании, как и при интуитивном восприятии явлений моды. Они проявляются только при измерении определенного количества соотношений между различными элементами костюма. Эти соотношения могут быть выражены в виде математических функций, вычисленные величины которых служат в данный определенный момент основанием для предвидения [415].

Мода, представляющая собой, по-видимому, наиболее произвольное и случайное выражение общественного поведения, поддается, следовательно, научному исследованию. Однако метод,

изложенный Крёбером, напоминает не только метод структурной лингвистики. Он вполне сопоставим с некоторыми естественнонаучными исследованиями, а именно с работами Тейсье о росте ракообразных [811]. Этот ученый показал, что законы роста определяются соотношениями между размерами элементов, составляющих члены (например, клешни), а не их форм. Определение этих соотношений приводит к выделению параметров, с помощью которых могут быть сформулированы законы роста. Целью действительно научной зоологии не является описание животных форм в том виде, как они интуитивно воспринимаются; речь идет о том, чтобы определить абстрактные, но постоянные соотношения, где обнаруживается постижимая форма изучаемого явления.

Я воспользовался аналогичным методом при исследовании социальной организации, в особенности брачных обычаев и систем родства[36]. Таким образом оказалось возможным установить, что брачные обычаи, наблюдаемые в человеческих обществах, не должны классифицироваться, как это обычно делают, по разнородным и различным категориям: запрещение инцеста, предпочтительные типы браков и т. д. Каждая из них представляет собой один из способов обеспечения обмена женщинами внутри социальной группы, т. е. замены системы кровного родства биологического происхождения социальной системой отношений свойства. После сформулирования этой рабочей гипотезы остается лишь провести математическое исследование всех возможных типов обмена между $n$ партнеров, для того чтобы на этом основании сделать выводы о действующих брачных правилах в существующих обществах. Одновременно при этом выяснились бы другие правила, соответствующие обществам, существование которых можно предположить. Наконец, стали бы понятными их функции, способ их осуществления и соотношение между различными формами.

Действительно, первоначальная гипотеза была подтверждена полученными чисто дедуктивным способом доказательствами того, что все механизмы взаимности, известные в классической антропологии (т. е. основанные на дуальной организации и браке путем обмена между партнерами в количестве двух или числа, кратного двум), представляют частные случаи более общей формы взаимности между любым числом партнеров[37]. Эта общая форма взаимности оставалась невыясненной, поскольку партнеры не передают себя друг другу (и не получают себя друг от друга): они не принимают от того, кому дают, и не дают тому, от кого получают. Каждый дает одному партнеру, а получает от другого внутри цикла взаимности, действующего в одном направлении.

Этот тип структуры, столь же важный, как и дуальная система, уже иногда отмечался и описывался. Выводы, сделанные на основании теоретического анализа, побудили нас собрать и

обобщить разрозненные данные, свидетельствующие о значительном распространении подобной системы. В то же время нам удалось дать толкование характерным чертам многих брачных правил: в частности, предпочтению, которое дается двустороннему или одностороннему кросскузенному браку со счетом родства то по отцу, то по матери. Непонятные для этнологов правила разъяснились, как только их свели к различным формам законов обмена. Эти законы, в свою очередь, оказалось возможным свести к определенным основным соотношениям между местом обитания и счетом родства.

Любое доказательство, основные слагаемые которого приведены выше, можно вести при одном только условии: необходимо рассматривать брачные правила и системы родства как некий язык, т. е. как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов. То обстоятельство, что «сообщение» в данном случае состоит из *женщин группы*, которые *циркулируют* между кланами, линиями или семьями (тогда как в языке *слова группы* циркулируют между индивидами), не препятствует тождеству рассматриваемого явления в обоих случаях.

Однако позволительно ли идти дальше в этом направлении? Расширяя понятие общения, включив в него экзогамию и правила, возникающие вследствие запрещения инцеста, мы можем, в свою очередь, в какой-то мере пролить свет на проблему происхождения языка, всегда остававшуюся загадкой. Брачные правила, если их сравнивать с языком, можно рассматривать как сложную систему того же типа, что и языковая, но она является более огрубленной, и в ней, несомненно, сохраняется большее число архаических черт, свойственных системам обоих типов.

Мы все согласны с тем, что слова являются знаками, однако из нас всех поэты узнают последними, что слова некогда представляли собой также ценность[38]. Напротив того, социальная группа рассматривает женщин как ценности основного типа, но нам трудно понять, что эти ценности могут войти в состав систем знаков. Мы едва лишь начинаем считать это свойство присущим системам родства. Подобная точка зрения порой вызывала критические замечания в адрес «Элементарных структур родства»: некоторые называли эту книгу «антифеминистской», поскольку женщины рассматривались там как предметы. Вполне законно удивляться тому, что женщинам приписывается роль элементов в системе знаков[39]. Заметим, однако, что если слова и фонемы утратили (впрочем, скорее по видимости, чем по существу) свой характер ценностей и стали просто знаками, то женщины не могли полностью пройти тот же цикл развития. В противоположность женщинам слова сами не говорят. Будучи знаками, женщины сами участвуют в создании знаков, и именно потому

они не могут быть сведены к положению символов или жетонов.

Тем не менее эта теоретическая трудность имеет также и свое преимущество. Двусмысленное положение женщин в той системе обмена между мужчинами, о которой свидетельствуют брачные правила и словарь терминов родства, дает довольно огрубленное, но вполне применимое представление о типе отношений, которые людям удается давно поддерживать с помощью слов. Рассуждая подобным образом, нам удалось бы создать картину, приблизительно отражающую психологическую и социологическую стороны зарождения языка. Как и в случае с женщинами, не следует ли искать первоначальный импульс, побудивший людей «обмениваться» словами, в раздвоенном изображении, возникающем, в свою очередь, вследствие выполнения им символической функции с момента его возникновения? Как только факт звучания начинает восприниматься в качестве немедленно предлагаемой ценности как для говорящего, так и для слушающего, он уже приобретает противоречивый характер, нейтрализация которого возможна только путем обмена взаимно дополнительными ценностями, к чему и сводится вся социальная жизнь.

Возможно, что эти смелые умозрительные построения будут осуждены. Однако если сам их принцип не вызовет возражений, то на его основании можно выдвинуть по крайней мере одну гипотезу, которая поддается экспериментальной проверке. Мы действительно вынуждены задать себе вопрос: не представляют ли собой различные стороны социальной жизни (включая искусство и религию), при изучении которых, как нам уже известно, можно пользоваться методами и понятиями, заимствованными у лингвистики, явления, чья природа аналогична природе языка? Каким образом можно было бы проверить эту гипотезу? Вне зависимости от того, будет ли исследование ограничиваться изучением одного общества или же оно будет охватывать несколько обществ, все равно придется проводить глубокий анализ различных сторон социальной жизни для достижения уровня, на котором станет возможным переход от одного круга явлений к другому; это значит, что нужно разработать некий всеобщий код, способный выразить общие свойства, присущие каждой из специфических структур, соответствующих отдельным областям. Применение этого кода сможет стать правомерным как для каждой системы, взятой в отдельности, так и для всех систем при их сравнении. Таким образом исследователь окажется в состоянии выяснить, удалось ли наиболее полно постичь их природу, а также определить, состоят ли они из реалий одного и того же типа [40].

Да будет нам позволено прибегнуть здесь к эксперименту, произведенному именно в этом направлении. Антрополог, рассматривающий основные черты систем родства, характерные для

различных районов земного шара, может попытаться выразить их в довольно общей форме, которая обретет смысл даже для лингвиста. Это значит, что лингвист в данном случае смог бы применить тот же тип формального исследования при описании языковых семей, соответствующих тем же районам земного шара. Произведя подобное предварительное приведение к простейшему виду, лингвист и антрополог смогут поставить перед собой вопрос, не связаны ли различные разновидности средств общения — родственные и брачные правила, с одной стороны, и язык — с другой, — в том виде, как они могут наблюдаться в одном и том же обществе, с аналогичными бессознательными структурами. При положительном решении этого вопроса мы были бы уверены в том, что нам удалось прийти к действительному выражению основных соотношений.

Допустим, что существует формальное соответствие между языковой структурой и структурой системы родства. Если эта гипотеза обоснована, то следует проверить наличие сравнимых по своей структуре языков с системами родства в следующих областях земного шара в том порядке, как это указано ниже.

1. *Индоевропейский ареал.* Регламентация браков в наших современных обществах, по-видимому, основана на следующем принципе: если установлен факт малого числа запретительных предписаний (степень родства, при которых брак запрещен), но плотность и динамика населения вполне достаточны для достижения результатов, которые в других обществах могли бы стать возможными только при многочисленных запретительных и разрешающих законах, то здесь наблюдается обеспечение социальной связности вследствие браков между людьми, состоящими в очень дальнем родстве или степень родства которых даже трудно установить. Подобный вывод статистического характера, вероятно, основан на свойстве, характерном для большинства древних индоевропейских систем родства [41]. Согласно нашей терминологии, они восходят к *простой формуле обобщенного обмена.* Однако в индоевропейской области эта формула применима не непосредственно по отношению к линиям родства, а скорее к сложным совокупностям потомков типа славянского *братства* — настоящим конгломератам, внутри которых каждая линия пользуется относительной свободой по отношению к закону обобщенного обмена, действующему строго на уровне самих совокупностей. Можно, правда, сказать, что характерная черта индоевропейских структур родства состоит в том, что они выражают проблему социальной связи в простых формулировках, оставляя за собой возможность разрешать их самыми различными способами.

Если бы языковая структура была аналогична структуре родства, то первой из них были бы присущи языки с простой структурой, где используются многочисленные элементы. Проти-

воречие между *простотой структуры*, с одной стороны, и *сложностью элементов* — с другой, выразилось бы в том, что имелось бы всегда несколько элементов, способных занять то же положение в структуре (как бы находящихся в конкуренции друг с другом).

2. *Тибето-китайский ареал.* Сложность систем родства носит другой характер. Все они восходят или происходят от наиболее простой формы обобщенного обмена, т. е. предпочтительного брака с дочерью брата матери[42]. Ранее [484] я говорил о том, что этот вид брака обеспечивает осуществление социальных связей с наименьшими затратами, поскольку он делает возможным неограниченно широкое распространение этого положения на некоторое число участников.

Выражая нашу мысль в достаточно общей форме, которая была бы применима для лингвистов, ограничимся утверждением того, что структура сложна, в то время как сами по себе элементы немногочисленны. Эта формулировка, впрочем, представляется нам очень точной для выражения характеристики языков, имеющих тоны.

3. *Африканский ареал.* Африканские системы родства имеют общую тенденцию к развитию института «выкупа за невесту» в сочетании с частым запретом брака с супругой брата жены. В результате этого создается более сложная система обобщенного обмена, чем система, основанная исключительно на предпочтительном кросскузенном браке с двоюродной сестрой по матери. В то же время тип социального объединения, создающийся в результате обмена благами, приближается в известной степени к статистическому типу объединения, существующему в наших обществах.

Африканские языки должны были бы, следовательно, обладать различными разновидностями, занимающими промежуточное место между типами, которые рассматриваются в пунктах 1 и 2.

4. *Океанический ареал.* Хорошо известные характерные черты полинезийских систем родства должны были бы иметь в качестве эквивалента в лингвистическом плане простую структуру и небольшое число элементов.

5. *Североамериканский ареал.* В этой части земного шара наблюдается исключительное развитие систем родства так называемых кроу-омаха, которые следует тщательно отличать от всех других, которые проявляют то же безразличие к уровням поколений *. Системы кроу-омаха не могут определяться путем простого установления двух типов кросскузенов по одной из линий

* Это значит, что мы категорически отвергаем ассимиляцию, предполагаемую Мердоком, систем кроу-омаха с типом мивок [см. 679, с. 224, 340].

на различных уровнях поколений: для них характерно отнесение (чем они и отличаются от системы мивок) перекрестных кузенов к родственникам, а не к свойственникам. Системы же типа мивок встречаются равным образом часто как в Старом, так и в Новом Свете, а собственно системы кроу-омаха — только в Америке[43]. Можно сказать, что этим системам присуще устранение различия между ограниченным обменом и обменом обобщенным, т. е. между формами, считавшимися обычно несовместимыми. Благодаря этой особенности одновременное применение этих обеих простых форм обмена позволяет обеспечить браки при отдаленных степенях родства, в то время как каждое из них, взятое в отдельности, могло бы допустить брак лишь между кросскузенами различных типов.

Возвращаясь к терминологии структурной лингвистики, можно было бы сказать, что некоторые американские языки могли бы состоять из относительно большого числа элементов, которым свойственно образовывать относительно простые структуры, правда за счет навязанной этим структурам асимметрии.

* * *

Мы вынуждены еще раз подчеркнуть ненадежный и гипотетический характер этой реконструкции[44]. Действуя таким образом, антропология идет от известного к неизвестному (по крайней мере в том, что имеет к ней отношение); ей знакомы структуры родства, а не структуры соответствующих языков. Имеют ли значение для лингвистики вышеупомянутые различительные признаки? Ответ на этот вопрос должны дать лингвисты. Как ученый, занимающийся социальной антропологией и являющийся лишь любителем в лингвистике, я ограничиваюсь установлением связи вероятных структурных признаков, понимаемых в самом общем смысле, с некоторыми особенностями систем родства. Если читатель пожелает ознакомиться с подробными обоснованиями произведенного мной здесь отбора систем, то он сможет обратиться к моей работе [484]. Я полагал, что ее выводы известны, и за отсутствием места ограничился здесь лишь их кратким упоминанием. Во всяком случае, мне удалось указать на некоторые общие признаки систем родства, характерные для многих районов земного шара. Теперь лингвисты должны сказать, могут ли языковые структуры этих районов быть хотя бы очень приблизительно сформулированы в тех же или эквивалентных выражениях. Если это окажется возможным, то будет сделан большой шаг к пониманию основных аспектов общественной жизни.

Тем самым был бы открыт путь структурному и сравнительному анализу обычаев, социальных установлений и санкционированных общественной группой норм поведения. Нам стали бы

понятны некоторые основные аналогии между такими внешне очень далекими друг от друга проявлениями жизни общества, как язык, искусство, право, религия. Наконец, мы могли бы одновременно надеяться на преодоление антиномии между культурой, являющейся общественным продуктом, и воплощающими ее индивидами, поскольку при этой новой перспективе так называемое «общественное сознание» будет сведено к выражению на уровне индивидуального мышления и поведения некоторых исторических разновидностей универсальных законов. В таком выражении и состоит бессознательная деятельность человеческого духа.

## Глава IV

# ЛИНГВИСТИКА И АНТРОПОЛОГИЯ *

Вероятно, впервые антропологи и лингвисты собрались вместе с отчетливо поставленной целью: заняться сравнением соответствующих дисциплин. Проблема действительно весьма сложна. Трудности, с которыми мы столкнулись во время наших дискуссий, объясняются, на мой взгляд, несколькими причинами. Мы не удовлетворились сравнением лингвистики и антропологии, произведенным с очень общей точки зрения, нам пришлось рассматривать их на разных уровнях, и мне кажется, что мы неоднократно во время дискуссии перескакивали с одного уровня на другой. Попытаемся их дифференцировать.

Прежде всего речь шла о соотношении между каким-то *одним* определенным языком и какой-то *одной* определенной культурой. Необходимо ли знание языка для изучения данной культуры? В какой мере и в каких пределах? И напротив, предполагает ли знание языка знание культуры или по крайней мере некоторых из ее сторон?

На другом уровне обсуждался вопрос не о соотношениях *одного* определенного языка и *одной* определенной культуры, а скорее о соотношениях между *языком* и *культурой* в целом. Однако уделили ли мы достаточно внимания этой стороне вопроса? Во время дискуссий ни разу не рассматривалась проблема конкретного отношения какой-либо культуры к ее языку. В качестве примера обратимся к нашей цивилизации, где речью пользуются, так сказать, неумеренно: мы говорим кстати и некстати, нам достаточно любого повода, чтобы выражать свои мысли, задавать вопросы, комментировать... Это злоупотребление языком совсем не универсально, оно встречается не так уж и часто. Большинство культур, называемых нами первобытными, пользуются языком весьма бережливо [45]. Там не говорят где попало и о чем попало. Словесные выражения там часто ограничены предусмотренными обстоятельствами, вне которых к словам относятся экономно. В наших спорах возникали подобные вопросы, однако им

* Доклад на конференции антропологов в Блумингтоне в 1952 г. Опубликовано ранее на английском языке (по материалам магнитофонной записи) [см. 504].

не придавалось то же значение, что и проблемам, относящимся к первому уровню.

Третья группа проблем привлекла еще меньше внимания. Я имею в виду не соотношение *одного* определенного языка — или языка самого по себе — и *одной* определенной культуры — или культуры самой по себе, а соотношение между лингвистикой и антропологией, рассматриваемыми как науки. Этот основной, на мой взгляд, вопрос остался тем не менее на заднем плане в наших дискуссиях. Чем же объяснить подобный неравный подход к рассмотрению проблем? А тем, что проблема соотношений между языком и культурой наиболее сложна. Прежде всего можно рассматривать язык как *продукт* культуры: употребляемый в обществе язык отражает общую культуру народа. Но, с другой стороны, язык является *частью* культуры, он представляет собой один из ее элементов. Напомним об одном широко известном определении Тэйлора, для которого культура есть сложный конгломерат, куда входят утварь, социальные установления, верования, обычаи, а также, разумеется, и язык. Все эти проблемы могут представляться различными в зависимости от принятой точки зрения. Но и это еще не все: можно также рассматривать язык как *условие* культуры, причем с двух позиций: диахронически, поскольку именно с помощью языка индивид обретает культуру своей группы; ребенка учат и воспитывают словом, его бранят и хвалят, пользуясь опять-таки словами. С более теоретической точки зрения язык представляет также условие культуры в той мере, в какой эта последняя обладает строением, подобным строению языка. И то и другое создается посредством оппозиций и корреляций, другими словами, логических отношений. Таким образом, язык можно рассматривать как фундамент, предназначенный для установления на его основе структур, иногда и более сложных, но аналогичного ему типа, соответствующих культуре, рассматриваемой в ее различных аспектах[46].

В предыдущих замечаниях речь шла об объективной стороне нашей проблемы. Однако с ней также связаны довольно существенные субъективные моменты. Во время наших дискуссий у меня сложилось впечатление, что причины, побудившие антропологов и лингвистов собраться вместе, различны по своей природе и что эти различия доходили порой до противоречия. Лингвисты неустанно говорили нам о том, что они обеспокоены современной ориентацией их науки. Они боятся утратить контакт с другими науками о человеке, занимаясь исключительно анализами, куда вторгаются абстрактные понятия, становящиеся все более труднодоступными для понимания представителей смежных дисциплин. Лингвисты, и особенно структуралисты, задают себе вопрос: что же они в действительности изучают? Что же это за предмет, лингвистика, которая как бы отрывается от культуры,

социальной жизни, истории и даже от самих говорящих, от людей? Если лингвисты и настояли на общем заседании с антропологами в надежде на сближение с ними, то не потому ли, что они рассчитывают благодаря нам прийти к конкретному пониманию явлений, поскольку их метод как будто способствует удалению от этого понимания[47]?

Антропологи отнеслись к этому своеобразно. Мы занимаем по отношению к лингвистам щекотливую позицию. В течение ряда лет мы работали бок о бок, и неожиданно лингвисты, как нам кажется, начинают уклоняться от этого сотрудничества: мы видим, как они переступают долго считавшийся непреодолимым барьер, который отделяет точные и естественные науки от наук гуманитарных и социальных. Как бы в насмешку над нами лингвисты начинают применять в своей работе те строгие методы, использование которых мы вынуждены были считать привилегией естественных наук.

Поэтому мы испытываем некоторую грусть и, признаемся, большую зависть. Нам хотелось бы выведать у лингвистов секрет их успеха. Не смогли ли бы мы тоже применять в той сложной области, где мы ведем наши исследования, — родства, социальной организации, религии, фольклора, искусства — эти строгие методы, эффективность которых ежедневно подтверждается лингвистикой?

Позвольте мне здесь сделать отступление. На этом заключительном заседании я выступаю как антрополог. Мне бы хотелось сказать лингвистам о том, что я многому у них научился, и не только на наших пленарных заседаниях, но скорее на происходивших тут же лингвистических семинарах, где я смог измерить степень точности, кропотливости, неукоснительности, присущих лингвистам в их исследованиях, продолжающих способствовать процветанию наук о человеке с тем же правом, что и антропология.

Это еще не все. Последние три или четыре года мы наблюдаем не только расцвет лингвистики в теоретическом плане. Мы видим, как осуществляется техническое сотрудничество с инженерами, занимающимися новой наукой, называемой теорией коммуникации[48]. Вы не ограничиваетесь больше при изучении стоящих перед вами проблем методом, теоретически более надежным и скрупулезным, чем наш: вы находите инженера и просите его сконструировать экспериментальное устройство, способное проверить или опровергнуть ваши гипотезы. Ведь в течение одного или двух веков в науках о человеке и обществе было принято рассматривать мир точных и естественных наук как рай, куда доступ навсегда запрещен. И вот лингвистике удалось приоткрыть дверь между этими двумя мирами. Если я не ошибаюсь, мотивы, побудившие антропологов и лингвистов собраться вместе,

оказываются в любопытном противоречии друг с другом. Лингвисты приближаются к нам в надежде сделать свои исследования более конкретными, антропологи же настойчиво обращаются к лингвистам, полагая, что они могут стать их проводниками и помочь им избавиться от неясностей, видимо неизбежных при слишком тесной близости к конкретным и эмпирическим явлениям. Эта конференция иногда мне казалась какой-то дьявольской каруселью, где антропологи гоняются за лингвистами, лингвисты за антропологами, причем каждая группа пытается получить от другой именно то, от чего та хочет избавиться.

Коротко остановимся на этом вопросе. В чем же источник подобного недоразумения? Прежде всего, несомненно, в трудностях, присущих поставленной нами цели. В частности, я был поражен заседанием, на котором Мэри Хаас попыталась выразить в формулах на черной доске очень простые на первый взгляд проблемы двуязычия. Речь шла о соотношении лишь двух языков, но оказалось, что при этом приходится иметь дело с огромным числом возможных комбинаций, которое в результате дискуссии только увеличилось. Вдобавок к комбинациям пришлось обратиться к измерениям, что еще более усложнило проблему. Это заседание прежде всего научило нас тому, что любая попытка сформулировать на общем языке лингвистические проблемы и проблемы культуры сразу же ставит нас в чрезвычайно сложное положение. Нам не следовало бы забывать об этом.

Во-вторых, мы поступили так, как если бы диалог развертывался только между двумя участниками: с одной стороны, язык, с другой — культура; или как если бы наша проблема могла быть полностью определена в терминах причинных связей: язык воздействует на культуру или же культура на язык? Мы еще недостаточно отдаем себе отчет в том, что язык и культура являются двумя параллельными разновидностями деятельности, относящейся к более глубокому слою. Я полагаю, что этот гость был среди нас, хотя никто не подумал пригласить его на наши дебаты: это человеческий дух. Если такой психолог, как Осгуд, считал необходимым постоянно брать слово во время дискуссии, то уже этого достаточно, чтобы свидетельствовать о присутствии здесь третьего участника — этого непредвиденного призрака.

Но, даже становясь на теоретическую точку зрения, мы можем, по-моему, утверждать, что между языком и культурой должна существовать некая связь. И тот, и другая развивались несколько тысячелетий, и это развитие происходило параллельно в мышлении людей. Я, разумеется, не имею в виду частые случаи принятия какого-либо чужого языка обществом, ранее говорившим на другом языке. В данный момент мы можем ограничиться особыми случаями, когда язык и культура некоторое время развивались бок о бок без явного вмешательства внешних фак-

торов. Но можем ли мы представить себе человеческий дух, разделенный на отдельные секции столь непроницаемыми перегородками, что ничто не может проникнуть сквозь них? Прежде чем ответить на этот вопрос, следует рассмотреть две проблемы: проблему уровня, на котором мы должны находиться в поисках корреляций между обоими рядами, и проблему самих объектов, между которыми мы сможем установить эти корреляции.

На днях наш коллега Лаунзбери предложил нам поразительный пример, относящийся к трудностям первого типа. В языке онеида, сказал он, пользуются двумя префиксами для обозначения женского рода, однако несмотря на то, что, находясь среди носителей этого языка, он очень внимательно наблюдал за их социальным поведением, сопровождающим применение того или другого префикса, ему не удалось отметить явно отличающихся при этом установок. Но была ли правильно занята сама отправная позиция? Как можно было бы выявить корреляцию на уровне установок? Не располагаются ли они в плоскости бессознательных категорий мышления, к которым следовало бы прийти путем анализа, для того чтобы понять различные функции обоих префиксов? Социальные установки подлежат эмпирическому наблюдению. Они не относятся к тому же уровню, что и лингвистические структуры, они расположены на более поверхностном уровне.

Тем не менее мне кажется, что трудно истолковать одним совпадением возникновение дихотомии, свойственной женскому роду в таком обществе, как общество ирокезов, где материнское право наследования было доведено до своего наивысшего предела. Нельзя ли сказать, что общество, придающее женщинам значимость, которой у них нет в других обществах, должно уплатить за это их исключительное право в какой-либо иной форме? В данном случае эта плата могла бы состоять в невозможности представления о женском роде как однородной категории. То общество, которое в противоположность почти всем другим обществам признало бы за женщинами полную дееспособность, вынуждено было бы, напротив того, приравнять часть своих женщин (очень молодых девушек, неспособных еще выполнять свои обязанности) к животным, а не к человеческим существам. Однако, предлагая подобное толкование, я настаиваю не на связи между языком и установками, а на соотношениях между однородными, уже ставшими формальными обозначениями языковой и социальной структур.

Я приведу здесь другой пример. Действительно, элементарную ячейку структуры системы родства, атом системы родства, если так можно сказать, составляют муж, жена, ребенок и представитель группы, из которой первый получил вторую. Повсеместный запрет инцеста не позволяет нам образовывать элемент родства, состоящий только из единокровной семьи; он составляется обяза-

тельно на основе союза двух семей или единокровных групп. Исходя из этого, попытаемся построить все комбинации возможных установок внутри элементарной структуры, условившись (только для наглядности), что отношения между индивидами определяются двояким образом: положительно и отрицательно. Мы увидим, что некоторые комбинации соответствуют эмпирическим ситуациям, действительно наблюдаемым этнографами в том или ином обществе. Когда отношения между мужем и женой положительны, а между братом и сестрой — отрицательны, то подтверждается наличие двух коррелятивных установок: положительных — отношения между отцом и сыном, отрицательных — между дядей со стороны матери и племянником. Известна также симметричная структура, где все знаки оказываются обратными; часто встречаются ситуации типа $\begin{pmatrix} + & - \\ + & - \end{pmatrix}$ или $\begin{pmatrix} - & + \\ - & + \end{pmatrix}$, т. е. две перестановки. Напротив того, ситуации типа $\begin{pmatrix} + & - \\ - & + \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & + \\ + & - \end{pmatrix}$ и типа $\begin{pmatrix} + & + \\ - & - \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & - \\ + & + \end{pmatrix}$ бывают либо (в первом случае) частыми, но неярко выраженными, либо (во втором случае) редкими и, видимо, невозможными в изолированном случае, так как они могли бы вызвать расщепление элементарной структуры как диахронически, так и синхронически *.

Могут ли быть перенесены подобные формальные схемы в сферу лингвистики? Я не представляю себе, в какой форме это можно было бы сделать. Тем не менее ясно, что антропология пользуется здесь методом, близким к лингвистическому. И антропологи, и лингвисты стремятся объединить составные элементы в системы. Однако было бы бесполезно проводить далее эту параллель, пытаясь, например, определять соотношения между структурой установок и системой фонем или синтаксисом языка данной группы. Это было бы бессмысленно.

Попробуем по возможности ограничить нашу проблему. Очень часто во время наших дискуссий упоминались имя и идеи Уорфа [49] [см. 842]. Уорф действительно стремился вскрыть соотношения между языком и культурой, не всегда, с моей точки зрения, добиваясь при этом убедительности. Не является ли тому причиной то, что он предъявляет гораздо меньше требований к исследованию культуры, чем к анализу языка? К языку он подходит как лингвист (не мне решать, плохой или хороший); это значит, что объект наблюдения, на котором он останавлива-

* См. иллюстрации этого положения и более подробный анализ в гл. II настоящей книги.

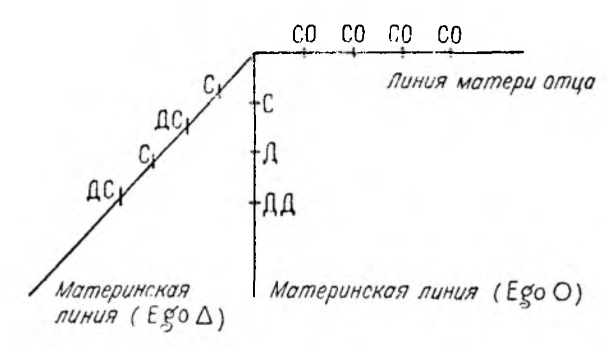



*Рис. 3.* С — сестра; СО — сестра отца; Д — дочь; ДС — дочь сестры; ДД — дочь дочери.

ется, не является следствием эмпирического и интуитивного восприятия реальности: он постигает его путем методического анализа и глубокого абстрагирования. Однако явление культуры, с которым он его сравнивает, почти не затронуто исследованием и представляет собой то, что очевидно при самом грубом наблюдении. Уорф пытается вскрыть соотношения между объектами наблюдения, находящимися на очень удаленных друг от друга уровнях как по качеству наблюдения, так и по тонкости анализа, которому они оба подвергаются.

Встанем же решительно на уровень систем коммуникации. Можно сделать два замечания относительно обществ, изучавшихся Уорфом. Прежде всего невозможно изображать систему родства хопи в виде модели с двумя измерениями; совершенно необходимы три измерения, что, впрочем, подтверждается для всех систем типа кроу-омаха. Чем это вызвано? Система хопи пользуется тремя типами временны́х измерений. Одно соответствует материнской линии (для женского Ego); это хронологическое понятие времени, поступательного и непрерывного, где следуют друг за другом в соответствующем порядке члены отношений: бабушка, мать (Ego), дочь, внучка. Здесь речь идет о генеалогическом континууме. Однако континуумы, где прослеживаются другие линии, обладают различными свойствами. По линии матери отца индивиды, относящиеся к различным поколениям, называются одинаково: так, женщина является всегда «сестрой отца» (СО) вне зависимости от того, идет ли речь о матери, ее дочери или дочери последней. Континуум представляет собой как бы пустую ячейку, внутри которой ничего не происходит и ничто не возникает. Материнская линия (для мужского Ego) развертывается в третьем типе континуума, где поколение за поколением индивиды чередуются между двумя классами: классом «двоюродных братьев» и классом «племянников» (рис. 3).

Эти три измерения встречаются в системе родства зуньи, но их формы сглажены и, можно даже сказать, мало развиты. В то же время любопытно, что прямоугольный континуум материнской линии уступает там место кольцевому континууму только с тремя членами отношений: один обозначает «бабушку» и «внучку», другой — «мать» и, наконец, третий — «дочь».

Рассмотрим теперь третью систему — пуэбло, акома и лагуна, групп, восходящих к другой языковой семье — кересан. Системы характеризуются значительным развитием так называемых терминов «взаимности». Два индивида, занимающие положение, симметричное относительно третьего, обозначаются одним термином.

Переходя от хопи к акома, мы наблюдаем в системах родства ряд преобразований. Модель с тремя измерениями уступает место модели с двумя измерениями. Система отсчета по трем ординатам, изображаемым в виде временных континуумов, изменяется у зуньи и становится пространственно-временной у акома. Действительно, наблюдатель — член системы может допустить связь с другим членом только через посредство третьего, который должен быть задан одновременно.

Эти же преобразования соответствуют преобразованиям, выявляющимся при изучении мифов, если сравнивать варианты одних и тех же мифов у хопи, зуньи и акома. Обратимся, например, к мифу о появлении мира. Хопи создают его по генеалогическому образцу: божества образуют семью, состоящую соответственно из мужа, жены, отца, деда, дочери и т. д., одни относительно других, что несколько напоминает пантеон древних греков. Эта генеалогическая структура далеко не столь четко выражена у зуньи, где соответствующий миф создается скорее на исторической и циклической основе. Другими словами, история подразделяется на периоды, каждый из которых приблизительно воспроизводит предыдущий и действующие лица которых находятся в отношениях гомологии друг с другом. Наконец, у акома большинство действующих лиц, которых хопи и зуньи представляют как индивидуумов, оказываются раздвоенными в виде пар, образуемых членами, которые противопоставляются по прямо противоположным признакам. Таким образом, картина становления мира, выступающая на первый план в версиях хопи и зуньи, почти пропадает у акома за другой картиной: сотворением мира в результате совместного действия двух сил, относящихся соответственно к верху и низу. Миф представляет собой не постоянное или периодическое поступательное движение, а комплекс двух полюсных структур, аналогичных тем, которые образуют систему родства.

Какой вывод мы можем из всего этого сделать? Если можно установить корреляцию между системами, относящимися к столь далеким (по крайней мере внешне) друг от друга областям, как

родство и мифология, то гипотеза о том, что существует такого же типа корреляция с лингвистической системой, ничуть не абсурдна и не фантастична. Какого типа корреляция? На это должен ответить лингвист. Во всяком случае, антрополог, несомненно, удивился бы, не обнаружив этой корреляции в той или иной форме. В противном случае это означало бы, что отчетливые корреляции между очень удаленными друг от друга областями — системами родства и мифологией — исчезали бы при сравнении таких областей, как мифология и язык, которые, разумеется, ближе друг к другу.

Подобная постановка вопроса приближает нас к лингвисту. Действительно, лингвист изучает то, что он называет категориями, среди которых имеется и категория времени. Его интересуют различные разновидности понятия времени, возможные в данном языке. Нельзя ли провести сравнение этих разновидностей, проявляющихся в лингвистическом плане, с их проявлениями в системах родства[50]? Не предрешая результатов обсуждения, я полагаю, что основание для того, чтобы его начать, существует и что поставленный вопрос может иметь либо положительный, либо отрицательный ответ.

Теперь я перейду к более сложному примеру, который позволит мне лучше показать, каким образом антрополог должен производить анализ, если он хочет идти навстречу лингвисту и сотрудничать с ним на общей основе. Я предлагаю рассмотреть два типа социальных структур, наблюдаемых в удаленных друг от друга географических ареалах: один охватывает территорию приблизительно от Индии до Ирландии, другой — от Ассама до Маньчжурии. Я нисколько не настаиваю на том, что для каждого района характерен какой-то один данный тип социальной структуры, а другие при этом исключаются. Я утверждаю только, что наилучшим образом выбранные и наиболее многочисленные примеры каждой системы встречаются в обеих упомянутых географических областях, границы которых довольно неопределенны; однако в целом они соответствуют ареалам индоевропейских и тибето-китайских языков.

Я охарактеризую данные структуры, прибегнув к трем критериям: брачные правила, социальная организация, система родства (см. таблицу на с. 73).

Рассмотрим сначала брачные правила. Большинство систем, встречающихся в индоевропейском ареале, могут быть сведены, несмотря на кажущееся разнообразие, к одному простому типу, названному мной в другой работе круговой системой, или к простой форме обобщенного обмена, поскольку он допускает включение неограниченно большого числа групп. Наилучшей иллюстрацией подобной системы может служить правило предпочтительного брака с дочерью брата матери; при этом с помощью

| | Индоевропейский ареал | Тибето-китайский ареал |
|---|---|---|
| Брачные правила | Круговые системы, являющиеся прямым следствием явно выраженных правил или косвенным следствием того, что выбор супруга определяется вероятностными законами | Круговые системы, сосуществующие с системами симметричного обмена |
| Социальная организация | Многочисленные социальные единицы, организованные в сложные структуры (типа большой семьи) | Малочисленные социальные единицы, организованные в простые структуры (типа клана или линии) |
| Система родства | а) субъективная;<br>б) малое число терминов | а) объективная;<br>б) очень большое число терминов |

просто определяемой операции группа А получает жен от группы В, В от С и С от А. Участники расположены как бы по кругу, и система функционирует вне зависимости от их числа, поскольку в сеть всегда можно ввести дополнительного участника.

Я останавливаюсь лишь на одном давнем факте истории, поскольку общества, говорящие на индоевропейских языках, некогда заключали брак согласно правилу предпочтения дочери брата матери. В моей гипотезе нет ничего от исторической реконструкции; я ограничиваюсь утверждением того, что большинство брачных обычаев, наблюдаемых в ареале, являющемся также ареалом индоевропейских языков, относится к одному типу, брачное правило которого является наипростейшей логической моделью.

Что же касается социальной организации, то большая семья представляет собой, видимо, наиболее часто встречающуюся форму в индоевропейском ареале. Известно, что большая семья состоит из нескольких боковых линий, объединенных для пользования общей собственностью, но сохраняющих при этом определенную свободу в своих брачных связях. Это последнее условие важно, поскольку если бы все большие семьи были, как *таковые*, ассимилированы с партнерами в системе брачного обмена (например, семья А брала бы для себя супругов только из семьи В, В в С и т. д.), то большие семьи смешались бы с кланами.

Эта дифференциация боковых линий внутри большой семьи обеспечивается индоевропейскими системами разным образом. Некоторые системы, до сих пор существующие в Индии, предписывают предпочтительный брак только со старшей линией, дру-

гие же пользуются большей независимостью, которая может даже привести к свободному выбору, за исключением запрещенных степеней родства. Система древних славян в том виде, в каком ее удается воссоздать, обладает своеобразными особенностями, заставляющими предполагать, что «основная линия» (т. е. единственная линия в большой семье, строго подчиняющаяся брачному правилу) может уклоняться от патрилинейной оси, причем забота об исполнении предпочтительного правила переходит в каждом поколении от одной линии к другой. При всем различии разновидностей остается общая черта: в социальных структурах, основанных на большой семье, различные линии, образующие каждую семью, не подчиняются общему брачному правилу. Другими словами, после установления правила в него вносятся всегда многочисленные исключения. Наконец, в индоевропейских системах родства используется очень мало терминов, и, кроме того, они организованы в субъективной перспективе: отношения родства мыслятся относительно данного лица, а термины становятся тем более расплывчатыми и редкими, чем более дальних родственников они обозначают. Такие термины, как *отец*, *мать*, *сын*, *дочь*, *брат* и *сестра*, обладают относительной точностью[51]. Термины, обозначающие дядю и тетку, уже отличаются большей гибкостью. Кроме этих терминов, нам практически другие неизвестны. Индоевропейские системы эгоцентрические.

Рассмотрим теперь тибето-китайский ареал. Там встречаются два смежных типа брачных правил. Один соответствует вышеописанному типу, свойственному индоевропейскому ареалу; другой можно определить просто: как брак посредством обмена, он является частным случаем предыдущего типа[52]. Вместо включения в свой состав любого числа групп эта вторая система имеет дело с группами четного порядка: 2, 4, 6, 8, причем участники обмена всегда сгруппированы по двое.

Что касается социальной организации, то она характеризуется простыми или сложными клановыми формами. Тем не менее сложность никогда не осуществляется органично (как в случае большой семьи). Она является скорее механическим следствием подразделения кланов на линии, т. е. количество элементов может возрастать при сохранении простоты структуры.

Системы родства часто обладают многочисленными терминами. Так, в китайской системе они насчитываются сотнями, а новые можно бесконечно создавать путем комбинаций элементарных терминов. Не существует ни одной степени родства, сколь бы удаленной она ни была, которую нельзя было бы описать столь же точно, как и наиболее близкую степень. В этом смысле мы имеем дело с абсолютно объективной системой. Как уже давно отметил Крёбер, невозможно представить себе более отличные друг от друга системы родства, чем китайская и европейская.

Итак, мы можем прийти к следующим выводам. В индоевропейском ареале социальная структура (брачные правила) проста, но элементы (социальная организация), входящие в эту структуру, многочисленны и сложны. В тибето-китайском ареале существует обратное положение. Структура сложна, потому что она совмещает или включает в себя два типа брачных правил, однако социальная организация кланового или эквивалентного ей типа проста. Но и противопоставление *структуры* и *элементов* выражается на уровне терминов (т. е. уже на лингвистическом уровне) в противоположных друг другу свойствах, проявляющихся как в основной «арматуре» [53] (*субъективной* или *объективной*), так и в самих терминах (*многочисленных* или *малочисленных*).

Не можем ли мы при подобном описании социальной структуры завязать по крайней мере диалог с лингвистами? На предыдущем заседании Роман Якобсон выделял основные черты индоевропейских языков. Там наблюдаются, говорил он, разрыв между формой и сущностью, многочисленные исключения из правил, большая свобода в выборе средств для выражения одной и той же идеи... Разве не напоминают все эти черты свойства, присущие социальной структуре?

Для надлежащего определения отношений между языком и культурой нужно, по-моему, сразу же исключить две гипотезы. Согласно первой, между этими двумя рядами не может быть никакой связи; вторая же гипотеза, обратная первой, утверждает наличие полнейшей корреляции на всех уровнях. В первом случае мы столкнулись бы с прообразом нерасчлененного и раздробленного человеческого сознания, разделенного на отсеки и этажи, между которыми невозможна какая бы то ни было связь, что было бы весьма странно и чуждо тому, что свойственно другим сферам психической жизни. Однако если бы связь между языком и культурой была абсолютной, то лингвисты и антропологи уже заметили бы это и мы не занимались бы здесь обсуждением этого вопроса. Принятая мной рабочая гипотеза занимает промежуточное положение: возможно, что между определенными аспектами и на определенных уровнях могут быть обнаружены некоторые связи, и наша задача состоит в том, чтобы определить, каковы эти аспекты и где эти уровни. Антропологи и лингвисты могут сотрудничать для разрешения этой задачи. Но основной выигрыш от наших возможных открытий не достанется ни антропологии, ни лингвистике, как мы их сейчас понимаем: эти открытия будут полезными для науки одновременно и очень древней, и очень новой — *антропологии* в самом широком смысле слова, т. е. познанию человека, объединяющему различные методы и дисциплины, которые выявят когда-нибудь тайные силы, приводящие в движение этого присутствующего, хотя и не приглашенного на наши споры гостя: человеческий дух.

## Глава V

# ПОСЛЕСЛОВИЕ К ГЛАВАМ III И IV *

В том же номере «Международного социологического журнала», где напечатана частично мне посвященная статья Гурвича **, имеется статья Одрикура[54] и Гранэ [340], отличающаяся более серьезной информацией и более четко выраженными мыслями. Если бы они при написании этой статьи не ограничивались одной моей работой об отношениях между языком и обществом, а познакомились еще с двумя работами по этому вопросу, то нам было бы легче прийти к какому-то соглашению. На самом деле обе эти статьи образуют одно целое, поскольку во второй даны ответы на возражения, возникшие при опубликовании в США предыдущей статьи. Именно поэтому они и объединены в данной книге [492; 504 — гл. III и IV наст. изд.].

Пожалуй, я согласен с Одрикуром и Гранэ в том, что мной были порой допущены недостаточно точные выражения в этих двух статьях, из которых первая была написана, а вторая прочитана на английском языке и записана на магнитофоне. Возможно, что я несу бо́льшую, чем мои оппоненты, ответственность за некоторые ошибки, допущенные ими при толковании моих положений. В целом, однако, мой основной упрек к ним заключается в том, что они заняли исключительно осторожную позицию.

Создается впечатление, что они, будучи обеспокоены быстрым развитием структурной лингвистики, пытаются ввести различие между *наукой о языке* и *лингвистикой.* Первая, говорят они, «является более общей, чем лингвистика, но тем не менее в ее понятие лингвистика не входит; ее развитие происходит на ином уровне, они основаны на разных концепциях, а следовательно, и методах». Все это справедливо до определенного предела, однако это различие скорее обосновывает право этнолога (если оно вообще оспаривалось) обращаться непосредственно к науке о языке, если он занимается исследованием (что превосходно отметили наши авторы) «неопределенного комплекса реальных или вероятных систем коммуникации», этих «символических систем,

* Ранее не публиковалось (написано в 1956 г.).

** О статье Гурвича [334] см. наст. изд., гл. XVI.

отличающихся от системы языка», поскольку они охватывают «вопросы мифологии, обрядности, родства, которые, впрочем, могут также рассматриваться как отдельные языки» [340, с. 127] [55]. Поскольку далее авторы продолжают: «На этом основании и в различной степени они могут быть подвергнуты структурному анализу, аналогичному тому, который применяется по отношению к языковой системе. Нам известны выдающиеся исследования Леви-Строса, касающиеся „систем родства", бесспорно углубившие и осветившие столь сложные вопросы» [340, с. 127], то мне остается лишь принять эту похвалу, так как я никогда и не пытался распространить данный метод на какие-либо иные области науки.

Тем не менее наши авторы пытаются тут же забрать одной рукой то, что было даровано другой, усомнившись в правильности исходных позиций. По их словам, «рассмотрение общества в своей совокупности в зависимости от общей теории коммуникации» привело бы к «завуалированному (а иногда и к открытому) сведению общества или культуры к языку» [340, с. 114]; эта претензия не имеет личного обращения к кому-либо, но далее она явно адресована лично мне: «Клод Леви-Строс четко ставит проблему тождества языка и общества и разрешает ее, видимо, положительным образом» [340, с. 126]. Однако употребленное мной прилагательное inmost должно означать «наиболее глубокий», что не исключает возможности существования других аспектов, объяснительная ценность которых менее велика; Одрикур и Гранэ совершают здесь ту же ошибку, что и Гурвич: они воображают, что структурный метод, применяемый в этнологии, претендует на исчерпывающее познание обществ; это было бы абсурдом. Мы хотим лишь извлечь из огромного числа разнообразных данных опыта, превышающих возможности наших наблюдений и описаний, такие постоянные величины, которые повторяются в иных местах и в иные времена. Действуя таким образом, мы работаем как лингвисты, и различие, которое пытаются установить между исследованием какого-либо отдельного языка и исследованием языка в целом, представляется весьма зыбким. «Постоянно возрастающее число открываемых нами законов выдвигает на передний план проблему всеобщих правил, составляющих основу фонологической системы языков... мира... поскольку предполагаемая множественность их различительных элементов сугубо иллюзорна». Действительно, «одни и те же законы импликации присущи всем языкам мира как со статической, так и с динамической точек зрения» [390, с. 27, 28, 37 и сл.]. Более того, изучение одного языка неизбежно приводит к общей лингвистике, но кроме этого оно ведет по этому же пути к рассмотрению всех форм коммуникации: «Как и музыкальные гаммы, фонологические структуры представляют собой как бы

вторжение культуры в природу, искусственное средство, налагающее логические правила расчленения на звуковой континуум» *.

Не отождествляя общество или культуру и язык, можно приступить к этой «коперниковской революции» (как говорят Одрикур и Гранэ), которая будет состоять в толковании общества в целом в зависимости от теории коммуникации. В настоящее время эта попытка возможна на трех уровнях, поскольку родственные и брачные правила служат обеспечению коммуникации женщин между группами, так же как экономические правила служат для обеспечения коммуникации имущества и услуг, а лингвистические правила — для коммуникации сообщений.

Эти три формы коммуникации одновременно[56] являются формами обмена, между которыми существуют очевидные отношения (поскольку брачным отношениям сопутствуют экономические обязательства, а язык выступает посредником на всех уровнях). Вполне естественно пытаться установить между ними соответствия[57], а также выяснить формальные характеристики каждого взятого отдельно типа и преобразования, позволяющие переходить от одного типа к другому.

Эта издавна принадлежавшая мне формулировка проблемы [505 — наст. изд., гл. XV] свидетельствует о том, насколько мало обоснована обращенная ко мне критика Гурвича. По его словам, я полагаю, что «коммуникацией, считающейся источником жизни в обществе, прежде всего является „речевая деятельность“» [334, с. 16]. Попытка рассматривать язык как логическую модель, которая может нам помочь (поскольку она более совершенна и лучше нам известна) понять структуру других форм коммуникации, совершенно равнозначна взгляду на речевую деятельность как источник этих форм.

Однако в обществе помимо брачных, экономических и лингвистических форм обмена имеются еще и те самые формы языковой деятельности, существование которых признается Одрикуром и Гранэ; они устанавливают ту аналогию между искусством, мифологией, ритуалами, религией и самим языком, за которую на меня нападали как в прежние, так и в недавние времена **. Наконец, имеется большое число элементов, структуру которых в настоящее время нельзя выяснить либо в силу их свойств, либо по причине недостаточности наших знаний. Именно на них и ссылаются в силу непонятного мне мистицизма (я считаю, что Одрикур и Гранэ вопреки видимости пребывают в плену у мета-

* [390, с. 17] и далее: «Исследование постоянных элементов фонологической структуры какого-либо языка должно дополняться поисками универсальных постоянных элементов в фонологической структуре языка в целом» [390, с. 28].

** Искусство — гл. XIII; мифология — гл. X и XI; ритуалы — гл. XII этой книги [464; 481; 516; 523].

физического подхода к истории). Мне представляется наиболее плодотворным удерживать эти упомянутые мной стратегические рубежи как ближайший объект наших исследований вовсе не потому, что они являются единственными, или не потому, что все остальное сводится к ним. Просто при современном состоянии науки только они создают для наших дисциплин возможность строго логических обоснований.

Я отвергаю дилемму, высказанную нашими авторами: либо общество не представляет собой единого целого и является сочетанием несводимых друг к другу систем, либо же все рассматриваемые системы эквивалентны и выражают, каждая на своем языке, социальную целостность, как таковую [340, с. 128]. Я ответил на этот вопрос уже давно, в опубликованной в 1953 г. статье, которую мои критики не читали: «Для надлежащего определения отношений между языком и культурой нужно, по-моему, сразу же исключить две гипотезы. Согласно первой, между этими двумя рядами не может быть никакой связи; вторая же гипотеза, обратная первой, утверждает наличие полнейшей корреляции на всех уровнях... Принятая мной рабочая гипотеза занимает промежуточное положение: возможно, что между определенными аспектами и на определенных уровнях могут быть обнаружены некоторые связи, и наша задача состоит в том, чтобы определить, каковы эти аспекты и где эти уровни» [504 — наст. изд., гл. IV, с. 75].

Попытка установить ряд взаимно-однозначных соответствий между языком и культурой, рассматривая последнюю как совокупность данных, относящихся к определенному обществу, означала бы логическую ошибку, которая послужила бы более простым и более веским аргументом, чем вышеупомянутые доводы Одрикура и Гранэ: действительно, целое не может быть эквивалентно своей части. Быть может, подобная необоснованность доказательств подчас свойственна американской металингвистике, чью позицию мне пытаются тенденциозно приписать Одрикур и Гранэ? Возможно. Но, если я не ошибаюсь, проблема «слово и вещь» вошла в моду в США после моего сообщения на Международном конгрессе американистов, состоявшемся в Нью-Йорке в 1949 году [492 — наст. изд., гл. III], а это сообщение исходило из других источников *. Еще в 1952 году мной были высказаны некоторые возражения так называемой металингвистике, но они касаются вопросов скорее технического характера и находятся совсем в иной плоскости. Ошибка Уорфа и его учеников состоит в том, что они сравнивают хорошо изученные лингвистические данные, являющиеся результатом предварительного анализа, с этнографическими наблюдениями, находящимися на эмпириче-

* См., например, некоторые статьи Э. Сепира [774] [58].

ском уровне или же являющимися плодом идеологического анализа, требующего произвольного расчленения социальной действительности. Таким образом, они сравнивают разные по своему уровню факты, что может привести их к избитым истинам или необоснованным гипотезам.

Но Одрикур и Гранэ совершают ту же ошибку, когда пишут: «Объектом лингвистики являются языки (в обычном смысле этого слова: французский язык, английский язык...). В социологии сравнимыми объектами исследования могли бы быть так называемые общества или глобальные структуры (нация, народ, племя и т. д.). Необходимо, чтобы объект, природу которого собираются изучать, был максимально независим от других объектов» [340, с. 126]. В этом случае мы действительно потерпели бы поражение, а критика без труда преуспела бы. В исследованиях, составляющих главы III и IV данной книги, я предлагаю совершенно иное. Объектом сравнительного структурного анализа являются не французский или английский языки, а определенное число структур, которое может быть выявлено лингвистом только на основе этих языков; например, имеется в виду фонологическая структура французского языка, или его грамматическая или лексическая структура, или даже структура речи, которая не всегда является неопределенной. С этими структурами я сравниваю не французское общество и даже не структуру французского общества, как это представлял себе Гурвич (он считает, что общество, как таковое, обладает структурой), а некоторые структуры, которые я собираюсь отыскать там, где их можно найти: в системе родства, политической идеологии, мифологии, ритуале, искусстве, «коде» вежливости и — а почему бы и нет? — кухне. Именно среди этих структур, являющихся частичными, но предпочтительными для научного исследования выражениями совокупности, называемой французским, английским или каким-либо другим обществом, я и ищу присущие им общие свойства, так как даже здесь речь идет не о подмене одного содержания другим, не о сведении первого ко второму, а о том, чтобы выяснить, обнаруживаются ли между формальными свойствами черты подобия (и какие именно черты), различия или диалектические соотношения, которые можно выразить в виде преобразований. Наконец, я не утверждаю, что подобные сравнения будут всегда плодотворными; я считаю лишь, что они иногда будут таковыми и что эти соответствия будут иметь большое значение как для понимания места одного общества относительно других обществ того же типа, так и для понимания законов, управляющих его эволюцией во времени.

Приведем здесь пример, который отличается от примеров, приведенных в упомянутых статьях. Мне кажется, что национальная кухня, как и язык, может быть аналитически разложена

на составные элементы, которые в данном случае следовало бы назвать основными вкусовыми элементами — «густемами», сгруппированными согласно некоторым структурам по принципу противопоставления и корреляции. Так, различия между английской и французской кухнями можно было бы выразить посредством трех противопоставлений: *эндогенная/экзогенная* (т. е. исходные продукты местные или привозные); *центральная/периферийная* (основная еда и сопровождающие ее продукты); *маркированная/немаркированная* (т. е. вкусная или безвкусная). В этом случае можно построить таблицу, где знаки + и — соответствовали бы существенному или несущественному признаку каждого противопоставления в рассматриваемой системе:

| | Английская кухня | Французская кухня |
|---|---|---|
| Эндогенная/экзогенная | + | — |
| центральная/периферийная | + | — |
| маркированная/немаркированная | — | + |

Иными словами, в английской кухне основные блюда из местных продуктов готовятся невкусно, эта пища сопровождается употреблением блюд, приготовленных на основе импортных продуктов, все различительные ценности которых носят существенно маркированный характер (чай, фруктовый торт, апельсиновый мармелад, портвейн). Во французской кухне, напротив, противопоставление *эндогенная/экзогенная* очень незначительно или вообще исчезает, и одинаково маркированные «густемы» оказываются скомбинированными между собой как в центральных позициях, так и в периферийных.

Применим ли подобный способ определения по отношению к китайской кухне? Да, если ограничиться предыдущими оппозициями. Однако это оказывается невозможным, если ввести другие противопоставления, как, например, по признакам *кислое/сладкое*, исключающим друг друга во французской кухне в отличие от китайской (и немецкой), и если учесть тот факт, что французская кухня диахронична (одни и те же противопоставления не имеют места в различные моменты приема пищи; так, французские добавочные блюда основаны на противопоставлении: *максимальное приготовление/минимальное приготовление* типа: колбасные изделия/сырые овощи, не употребляемые синхронно в следующих друг за другом блюдах), китайская же кухня мыслится в синхронии, т. е. одни и те же противопоставления способны образовать все составные части какой-нибудь трапезы (которые, по этой причине могут быть поданы на стол сразу же). Для построения исчерпывающей по своей полноте структуры следовало бы еще обратиться к другим противопоставлениям[59], например между жареным и вареным мясом, играющим столь боль-

шую роль в кухне поселений Центральной Бразилии (мясное *жаркое* являет собой способ приготовления мяса, где основную роль играют вкусовые качества, а *вареное* мясо приготавливается для использования его питательных качеств; два эти способа исключают друг друга) [60]. Наконец, некоторые несовместимости вполне сознательно допускаются определенной социальной группой и являются нормативными: *горячительный продукт/прохладительный продукт; молочный напиток/алкогольный напиток; свежие фрукты/фрукты в состоянии брожения* и т. д.

После определения этих различительных элементов вполне естественно попытаться выяснить, входят ли они органически в состав данной сферы и обнаруживаются ли они (часто, впрочем, преобразованными) и в других сферах того же общества или различных обществ. Если нам удастся установить их общность для нескольких сфер, то мы будем вправе сделать заключение, что нам удалось выявить значимые ценности бессознательных установок в обществе или в данных обществах.

Я умышленно обратился к этому несколько ограниченному по своей значимости примеру, поскольку он взят из жизни современных обществ. Впрочем, Одрикур и Гранэ, готовые, видимо, иногда допустить ценность моего метода, когда речь идет о так называемых первобытных обществах, пытаются полностью отделить их от более сложно организованных обществ. Они утверждают, что по отношению к последним понятия целостного общества не существует. Я же показал, что речь идет не о познании целостного общества (что в любом случае нереально stricto sensu *), а о распознавании уровней, которые становятся значимыми именно в силу возможностей их сравнения. Я согласен с тем, что у наших огромных современных обществ этих уровней гораздо больше, чем у небольших диких племен, причем изучение каждого из этих уровней у нас значительно труднее. Однако различие заключается в степени трудности, а не в сути дела. Справедливо также и то, что в современном западном мире языковые границы редко совпадают с границами культуры, однако эта трудность не непреодолима. Вместо сравнения определенных аспектов языка и определенных аспектов культуры можно будет сравнить различительные элементы языка и культуры в обоих обществах или подобществах, обладающих или общей культурой, или общим языком. Таким образом, возникает вопрос, существует ли связь между способами говорить по-французски у бельгийцев и швейцарцев и другими особенностями, свойственными этим обществам, когда их сравнивают с соответствующими особенностями нашего общества. Я также не согласен с утверждением о том, что социальные явления имеют пространственное измере-

* В строгом смысле слова (*лат.*) — *Примеч. ред.*

ние, в то время как язык якобы безразличен к числу говорящих на нем индивидов. Напротив того, мне кажется, что можно априорно утверждать, что в структурах и в ритме эволюции «больших» и «малых» языков должна сказываться не только протяженность ареала, где говорят на данном языке, но также и наличие в его пределах языковых районов более низкого порядка [61].

Недоразумения, которыми изобилует статья Одрикура и Гранэ, сводятся к двум ошибкам: одна из них состоит в нарочито неправильном противопоставлении диахронической и синхронической точек зрения, а другая — в увеличении пропасти между языком, который якобы произволен на всех уровнях, и другими социальными явлениями, не обладающими тем же свойством. Поразительно, что наши авторы, утверждая свою точку зрения, сочли нужным игнорировать статью Романа Якобсона «Принципы исторической фонологии» [387; ср. также 382] и не менее памятную статью Эмиля Бенвениста, где автор ставит вопрос о соссюровском принципе произвольности лингвистического знака [193].

В первом случае наши авторы утверждают, что структурный анализ замыкает лингвиста или этнолога в рамках синхронии. Таким образом, он неизменно приводит к «построению для каждого данного положения системы, несводимой к другим», тем самым «отрицая историю и эволюцию языка». Чисто синхроническая перспектива неизбежно привела бы к не выдерживающей критики концепции, согласно которой оба фонологических толкования одной и той же фонетической реалии должны были бы считаться в равной степени справедливыми [62].

Подобный упрек можно адресовать некоторым американским неопозитивистам, но не европейским структуралистам. Однако Одрикур и Гранэ вносят в этот вопрос большую путаницу: на некоторых этапах научного исследования вполне разумно при данном состоянии знаний допускать сосуществование двух толкований одного и того же факта. Таковым было до XX в. и, видимо, остается до сих пор положение в физике [63]. Ошибка состоит не в признании существующего порядка вещей, а в том, чтобы им довольствоваться, не желая искать путей его преодоления. Структурный же анализ создает возможность избежать этого в силу единственного решения вопроса, которым Якобсон (один из прочих) постоянно пользовался, позаимствовав его у физиков: «Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora» *. Этот принцип направляет нас в сторону, противоположную прагматизму, формализму и неопозитивизму, поскольку утверждение о том, что наиболее экономным объяснением является то, которое ближе

* «Напрасно делается с большими усилиями то, что может быть сделано с меньшими усилиями» (*лат.*). — *Примеч. ред.*

к истине, основано в конечном счете на постулируемом тождестве мировых законов и законов мышления [64].

Нам известно, особенно после статьи Якобсона, что противопоставление диахронии и синхронии в высшей степени иллюзорно, оно допустимо только на предварительных этапах исследования. Достаточно привести следующую выдержку: «Было бы глубоко ошибочно рассматривать статику и синхронию как синонимы. Статический срез есть фикция: это лишь научный вспомогательный метод, но не частная форма бытия. Мы можем рассматривать восприятие фильма не только диахронически, но и синхронически; однако синхроническое восприятие фильма не аналогично восприятию отдельно взятого кинокадра. То же самое можно сказать и о языке». А вот прямой ответ на рассуждения (впрочем, очень интересные сами по себе) наших авторов по поводу развития французского разговорного языка: «Попытки отождествления *синхронии, статики* и сферы применения *телеологии,* с одной стороны, и *диахронии, динамики* и сферы механической причинности — с другой, бесконечно сужают рамки синхронии, превращают историческую лингвистику в нагромождение несравнимых фактов и создают поверхностную и вредную иллюзию пропасти между проблемами синхронии и диахронии» [387, с. 333—336].

Вторая ошибка Одрикура и Гранэ состоит в резком противопоставлении языка (где мы оказываемся «перед лицом двойного произвола» — сло́ва по отношению к означающему и *значения понятия* по отношению к обозначенному им физическому объекту) обществу, поддерживающему «в большинстве случаев... прямую связь... с природой» [340, с. 126—127], что ограничило бы его символическое предназначение.

Я мог бы удовлетвориться оговоркой: «в большинстве случаев...» и возразить, что я занимаюсь именно другими случаями. Но поскольку скрытое утверждение наших авторов представляется мне одним из самых опасных, какое только можно сформулировать, я ненадолго на нем остановлюсь.

С 1939 года Бенвенист задавался вопросом, сможет ли когда-нибудь лингвист плодотворно заняться рассмотрением метафизической проблемы соотношения мышления и окружающего мира. Если и было бы лучше в данный момент не заниматься этим вопросом, то следовало бы тем не менее отдавать себе отчет в том, что «для лингвиста считать соотношение произвольным означает своего рода оборону от постановки этого вопроса...» [193, с. 26]. Одрикур (поскольку он лингвист того же направления) продолжает придерживаться этой оборонительной позиции; тем не менее, как этнограф, занимающийся историей техники, он хорошо знает, что техника не столь естественна, а язык не столь произволен, как он об этом говорит.

Даже лингвистические доводы, призванные в поддержку этого противопоставления, не кажутся удовлетворительными. Является ли французское pomme de terre 'картофель' (букв. 'земляное яблоко'. — *Ред.*) результатом действительно произвольного условного обозначения предмета, «который не является яблоком и не состоит из земли», и выявляется ли произвольный характер понятия, когда оказывается, что англичанин называет картофель potato? В действительности французский выбор названия, обусловленный дидактическими соображениями, отражает совершенно особые технические и экономические условия, в которых был окончательно принят этот продукт питания в нашей стране. Оно отражает также речевые формы, распространенные в тех странах, откуда в основном вывозилось это растение. Наконец, образование слова pomme de terre если было и не необходимо, то по крайней мере возможно для французского языка, потому что слово pomme, обозначавшее поначалу любой круглый плод с косточкой или ядром, уже обладало большой функциональной нагрузкой, засвидетельствованной такими ранее созданными сочетаниями, как: pomme de pin (сосновая шишка), pomme de chêne (желудь), pomme de coing (айва), pomme de grenade (гранат), pomme d'orange (апельсин) и т. д. Можно ли считать выбор слова произвольным, если в нем сказываются не только исторические, географические и социологические явления, но и чисто языковые тенденции? Скорее уж следует сказать, что французское слово pomme de terre было не навязано языку, но существовало как одно из возможных решений (в качестве противопоставления возникло слово pomme de l'air [яблоко; букв. 'воздушное яблоко'. — *Ред.*], столь часто встречающееся в речи поваров; оно заменило бытовавшее в старофранцузском языке слово pomme vulgaire — 'простое яблоко', — обозначавшее плод дерева, поскольку оказалось, что последнее наименование привносило более сильный оттенок обыкновенности). Решение явилось следствием выбора из возможных предшествующих обозначений [65].

Если бы язык был произволен в отношении понятия, то он повел бы себя так же и в отношении слова: «. . . непостижима связь между произношением слова и выражаемым им понятием. Какая связь, например, может быть между сжиманием губ в начале и в конце слова pomme и известным нам округлым плодом?» [340, с. 127].

Соссюровский принцип, на который здесь ссылаются наши авторы, неоспорим, если оставаться на уровне только лингвистического описания. В науке о языках он сыграл значительную роль, позволив фонетике освободиться от натуралистических метафизических толкований. Однако он представляет собой лишь одну сторону лингвистической мысли; если же попытаться представить положение вещей с несколько более общей точки зрения,

его радиус действия оказывается ограниченным, а точность завуалируется.

Чтобы упростить свою мысль, я хочу сказать следующее. Языковой знак произволен a priori, но a posteriori он перестает быть таковым[66]. В самих продуктах, изготовленных на основе кислого молока, нет ничего, что могло бы a priori определить звуковую форму французского fromage 'сыр' или, скорее, from-, поскольку суффикс -age присущ и другим словам. Достаточно сравнить французское froment с совершенно иным семантическим содержанием ('пшеница') и английское cheese, обозначающее то же, что и fromage, но выраженное иным фонетическим материалом. Но здесь языковой знак представляется произвольным.

Напротив, не может быть никакой уверенности в том, что этот фонетический выбор, произвольный по отношению к designatum ('обозначаемому'), неуловимо не отзывается задним числом если не на общем смысле слов, то на их положении в семантической среде. Это предопределение a posteriori происходит на двух уровнях: фонетическом и словарном.

В плане фонетическом явления синестезии были неоднократно описаны и изучены. Практически все дети и некоторые подростки, хотя большинство и не признаются в этом, самопроизвольно ассоциируют звуки — фонемы или тембры музыкальных инструментов — с цветами и формами. Эти ассоциации существуют также и в слове в таких сугубо структурированных его разделах, как названия единиц календаря. Хотя ассоциируемые цвета и не всегда одинаковы для каждой фонемы, складывается все же впечатление, что люди посредством различных терминов создают систему отношений, аналогичную фонологическим структурным свойствам данного языка. Таким образом, лицо, родным языком которого является венгерский, видит гласные следующим образом: i, í — белый; e — желтый; é — немного темнее; a — беж; á — темный беж; o — темно-синий; ó — черный; u, ú — красный, как свежая кровь. По поводу данного наблюдения Якобсон пишет: «Возрастающий хроматизм цветов параллелен переходу от наиболее высоких гласных к наиболее низким, а контраст между светлыми и темными цветами параллелен оппозиции между передними и задними гласными, за исключением гласных «u», восприятие которых представляется анормальным. Амбивалентный характер округленных передних гласных совершенно четок: ö, ő — в основе очень темно-синий цвет со светлыми рассеянными пятнами; ü, ű — в основе интенсивный красный цвет с розовыми пятнышками» [750, с. 226].

Речь идет не о частностях, объяснимых личностью и ее вкусами. Изучение этих явлений, как говорят процитированные нами выше авторы, не только «может раскрыть очень важные аспекты в лингвистике с психологической и теоретической точки

зрения» [750, с. 224], но оно прямо ведет нас к рассмотрению «естественных основ» фонетической системы, т. е. к структуре мозга. Возвращаясь к этому вопросу в последующем номере журнала «Word», Давид И. Мэзон приходит к следующему выводу: «Возможно, что в человеческом мозгу существует таблица цветов, по крайней мере частично подобная в топологическом отношении таблице звуковых частот, которая, несомненно, тоже должна там быть. Если существует, как это предполагает Мартин Джуз, церебральная таблица форм полости рта... то она, видимо, должна быть в чем-то *обратна* и таблице частот, и таблице цветов...» [397, с. 46; цит. по 651, с. 41].

Если же мы в соответствии с соссюровским принципом все-таки допустим, что ничто не предопределяет a priori обозначения известных предметов известными сочетаниями звуков, то не менее вероятно, что эти однажды принятые сочетания звуков придают особые оттенки семантическому содержанию, которое с ними стало связываться. Было замечено, что английские поэты предпочитали высокочастотные гласные (от i до ε) для того, чтобы вызвать представление о бледных или неярких красках, в то время как низкочастотные гласные (от u до a) соотносились с интенсивными или темными цветами [661; цит. по 651]. Маллармэ жаловался на то, что французским словам jour и nuit свойственно фонетическое значение, обратное присущему им смыслу. Уже начиная с того момента, когда во французском и английском языках рождается обозначение одного и того же продукта посредством разных звуковых сочетаний, семантическое содержание термина не абсолютно одинаково. Для меня, человека, говорившего исключительно по-английски в течение определенных периодов моей жизни (при этом английский язык отнюдь не был моим вторым родным языком), слова fromage и cheese означают, разумеется, одно и то же, но с разными оттенками; fromage вызывает представление об определенной тяжести, маслянистом и несколько рыхлом веществе, специфическом «густом» запахе. Это слово исключительно удачно обозначает то, что в молочной торговле называют «pâtes grasses» (букв. 'жирная масса'. — *Ред.*), в то же время слово cheese обозначает нечто более легкое, свежее, кисловатое, тающее во рту (и даже чем-то напоминающее саму форму ротового отверстия), и немедленно заставляет меня вспомнить о твороге. Для меня не существует понятия «сыр вообще», оно меняется в зависимости от того, думаю ли я по-французски или по-английски.

При рассмотрении словаря a posteriori, т. е. после его образования, мы сталкиваемся со словами, во многом утратившими свою произвольность, так как придаваемый им нами смысл зависит не только от какой-то условности. Он зависит от того, каким образом каждый язык разбивает на части тот мир значений, к которому

относится слово, он находится в зависимости от наличия или отсутствия других слов для выражения близких по смыслу понятий. Таким образом, английское time ('время') и французское temps ('время, погода') не могут означать одно и то же уже потому только, что английский язык располагает также словом weather ('погода'), которого у нас нет. И напротив, английские слова chair ('стул') и armchair ('кресло') оказываются при ретроспективном рассмотрении в более ограниченном семантическом окружении, чем французские chaise ('стул') и fauteuil ('кресло'). Омонимы также как бы заражают своими значениями друг друга, несмотря на различие в их смысле. Если бы большому числу лиц было предложено назвать свободные ассоциации, вызванные рядом слов: quintette ('квинтет'), sextuor ('секстет'), septuor ('септет'), то я был бы крайне удивлен, если бы они оказались связанными лишь с числом инструментов и если бы смысл слова quintette не испытывал на себе в какой-то мере влияния слова quinte (приступ кашля); смысл слова sextuor должен был бы испытать на себе влияние слова sexe ('пол') *, а septuor — вызывать ощущение длительности вследствие колеблющейся модуляции первого слога, который разрешается с задержкой во втором слоге как бы торжественным аккордом. Мишель Лейрис в своих художественных сочинениях приступил к исследованию этого бессознательного построения словаря, научную теорию которого еще надлежит создать[67]. Было бы ошибочным видеть в этом некую поэтическую игру, а не способность как бы телескопического восприятия явлений, очень удаленных от ясного сознания и рационального мышления, но играющих основную роль для понимания природы лингвистических фактов [444; 445].

Таким образом, произвольность языкового знака носит лишь временный характер. После того как знак создается, его назначение уточняется, с одной стороны, в зависимости от особенностей строения мозга, а с другой — в соответствии с его отношением ко всему множеству знаков, т. е. ко всему миру языка в целом, стремящемуся, естественно, к системе.

Точно таким же произвольным образом правила уличного движения придали семантическую ценность красному и зеленому сигналам соответственно. Можно было бы произвести обратный выбор. И тем не менее эмоциональные отзвуки и символические гармоники красного и зеленого было бы не так-то легко поменять местами. В современной действующей системе красный цвет вызывает представление об опасности, насилии, крови[68], зеленый же цвет говорит о надежде, покое и невозмутимом течении естест-

* Это так справедливо для меня, что я с трудом удержался от использования на французском языке слова sextette (что было бы англицизмом), несомненно, из-за присущего ему окончания женского рода.

венного процесса, как это имеет место при росте растений. Но что было бы, если красный цвет стал бы обозначать свободный путь, а зеленый — запрещение перехода? Красный цвет, несомненно, воспринимался бы как признак человеческого тепла и общительности, зеленый же — как символ леденящего страха и опасности. Красный цвет не занял бы в простом и чистом виде места зеленого цвета, и наоборот. Выбор знака может быть произвольным, но тем не менее этот знак сохранит присущую ему ценность, независимое содержание, вступающее в комбинацию с функцией значения и ее изменяющее. Если произвести инверсию в противопоставлении *красный/зеленый*, то его содержание заметно смещается, поскольку красный цвет остается красным, а зеленый — зеленым не столько потому, что каждый из этих стимуляторов органов чувств наделен присущей ему ценностью, а вследствие того, что они тоже представляют собой основу традиционной символики, которой нельзя абсолютно свободно манипулировать с момента ее исторического возникновения.

Переходя от языка к другим социальным явлениям, удивляешься тому, что Одрикур позволяет себе соблазняться эмпирической и естественнонаучной концепцией соотношений между географической средой и обществом, в то время как он сам так много сделал для доказательства искусственного, культурного характера их связи [69]. Выше я говорил о том, что язык не столь уж произволен, однако связь между природой и обществом гораздо теснее, чем хотела бы нас убедить упомянутая статья. Должен ли я напоминать, что всякое мифологическое мышление, все ритуалы состоят из преобразования чувственного опыта средствами семиотической системы? Что причины, по которым различные общества выбирают для использования некоторые естественные продукты (а это, в свою очередь, приводит к созданию особых обычаев) или же от них отказываются, зависят не только от присущих этим продуктам свойств, но также от придаваемого им символического значения? Не прибегая здесь к хрестоматийным примерам, я обращусь лишь к одному авторитету, не подозреваемому в идеализме, — к авторитету Маркса. В «Критике политической экономии» он ставит вопрос о причинах, которые привели людей к тому, чтобы выбрать в качестве эталонов ценности благородные металлы. Он перечисляет некоторые «естественные свойства» золота и серебра: тождественность, качественная однородность, способность к делению на части, которые могут быть вновь соединены в результате плавки, высокий удельный вес, редкость, простота перемещения, неизменяемость — и продолжает: «С другой стороны, золото и серебро не только в отрицательном смысле излишни, т. е. суть предметы, без которых можно обойтись, но их эстетические свойства делают их естественным материалом роскоши, украшений, блеска, праздничного употреб-

ления, словом, положительной формой излишка и богатства. Они представляются в известной степени самородным светом, добытым из подземного мира, причем серебро отражает все световые лучи в их первоначальном смешении, а золото лишь цвет наивысшего напряжения, красный. Чувство же цвета является популярнейшей формой эстетического чувства вообще. Этимологическая связь названий благородных металлов с соотношениями цветов в различных индогерманских языках была доказана Якобом Гриммом» [4, с. 136] [70].

В то же время сам Маркс предлагает нам освободиться от систем символов, стоящих ниже языка и связей, поддерживаемых человеком с миром. «Только благодаря привычке к повседневной жизни кажется обычным и само собой разумеющимся, что общественное производственное отношение принимает форму вещи...» [4, с. 21].

С того момента, когда многочисленные формы общественной жизни (экономическая, языковая и др.) стали выступать как отношения, открылся путь для антропологии, понимаемой как общая теория отношений, и для анализа обществ в зависимости от различительных признаков, присущих системам отношений, которые их определяют.

# Социальная организация

## Глава VI

## ПОНЯТИЕ АРХАИЗМА В ЭТНОЛОГИИ *

Несмотря на все свое несовершенство и вопреки заслуженным критическим замечаниям, термин «первобытный» ввиду отсутствия лучшего определения, видимо, прочно вошел в современный этнологический и социологический словарь. Но что мы под этим подразумеваем? В общих чертах это довольно ясно. Нам известно, что слово «первобытный» обозначает обширную группу народов, не знавших письменности и недоступных по этой причине для чисто исторических методов исследования. Лишь недавно их коснулась распространяющаяся машинная цивилизация, но по своей социальной структуре и мировоззрению они чужды тем понятиям, которые политическая экономия и философия считают основополагающими, когда речь идет о нашем собственном обществе. Но где проходит демаркационная линия? Древняя Мексика удовлетворяет второму критерию, но первое положение можно отнести к ней лишь частично. При изучении древнего Египта и Китая приходится прибегать к этнологическим изысканиям, разумеется не потому, что у них не было письменности, а потому, что количество сохранившихся свидетельств недостаточно для того, чтобы сделать излишним использование других методов; ни древний Египет, ни Китай не остаются за пределами распространения машинной цивилизации: они лишь опередили ее во времени. Напротив, то обстоятельство, что фольклорист работает в настоящем времени и внутри зоны машинной цивилизации, не изолирует его от этнолога. В течение десяти лет в США наблюдается поразительная эволюция, прежде всего, несомненно, разоблачающая духовный кризис, наступивший в современном американском обществе (оно начало сомневаться в самом себе, и ему удается постичь себя лишь благодаря этой отчужденности, становящейся для него все более заметной). Однако эта эволюция, открывая этнологам доступ на заводы, в государственные и муниципальные учреждения, а иногда даже и в штабы, судя по всему, свидетельствует о том, что различие между этнологией и другими науками

* Опубликовано ранее [см. 495].

состоит скорее в методе исследования, чем в самом объекте наблюдения.

Мы же хотим здесь рассмотреть только сам объект. Поражаешься тому факту, что американская этнология, утратив свойственное ей понимание предмета, согласна отказаться от узкоэмпирического, но точного и тщательного метода, которым она была вооружена ее основателями, в пользу часто страдающей упрощенчеством социальной метафизики и ненадежных способов исследования. Метод может упрочиться и тем более развиться только благодаря более точным знаниям его особого предмета, его специфических черт и отличительных элементов. Нам далеко до этого. Термин «первобытный», разумеется, создает впечатление, что он окончательно застрахован от путаницы, возникшей вследствие его этимологического значения и поддерживаемой устарелым эволюционизмом. Первобытный народ не является отставшим или задержавшимся в своем развитии народом, в той или иной области он может проявить такие способности к изобретательству и к воплощению изобретений в жизнь, которые оставляют достижения цивилизованных народов далеко позади. Примером могут служить «социология планирования», обнаруженная при изучении организации семьи в австралийских обществах, включение эволюционных элементов в сложную систему прав и обязанностей в Меланезии и почти повсеместное использование религиозного чувства для создания хотя и не всегда гармоничного, но жизнеспособного синтеза личных чаяний и общественного порядка[71].

«Первобытный» народ тем более не является и народом без истории, хотя часто ход ее от нас ускользает. Зелигман в своих работах о туземцах на Новой Гвинее [784] показывает, каким образом на первый взгляд систематическая социальная структура то размывается, то стабилизируется в прежнем виде, как бы проходя сквозь ряды следующих друг за другом случайных событий: войны, переселения, соперничества, завоевания. Станнер писал о спорах, которые ведутся в современном обществе по поводу законодательства о семье и браке: реформаторы, поддавшись влиянию соседних народов, утвердили систему более утонченную, чем простые архаические установления; оторванным на несколько лет от своего племени туземцам не удается больше приспособиться к новым порядкам [799]. Два века тому назад в Америке численность, распределение и взаимоотношения кланов хопи были совершенно иными, чем в настоящее время [629]. Все это мы знаем, но какие выводы сделали мы из этого? Установление различий между так называемыми «первобытными» народами, получившими это название чисто условно (впрочем, оно обобщает почти все народности, изучаемые этнологами), и некоторыми редкими «истинно первобытными», которые, согласно выводу Мар-

селя Мосса, сводятся только к австралийцам и огнеземельцам [656, с. 1], теоретически затруднено и фактически неосуществимо. Выше я изложил свою точку зрения на австралийцев. Должны ли только огнеземельцы и немногие другие южноамериканские племена, которые к ним присоединяют некоторые авторы [235, с. 147, 160], и определенные группы пигмеев пользоваться чрезмерной привилегией считаться сохранившимися в древнем виде и не имеющими истории?

Это странное утверждение основывается обычно на двойном аргументе. Во-первых, история этих народов нам совершенно неизвестна, и либо по причине отсутствия, либо по скудости устных традиций и археологических находок она навсегда оказывается недосягаемой. Но это еще не основание делать вывод, что ее не было. Во-вторых, эти народы самой архаичностью своих орудий производства и установлений вызывают у нас представление о возможности воссоздать социальный уклад очень древних народов, живших один или два десятка тысячелетий тому назад; отсюда делается вывод, что они сейчас остались такими же, какими были в ту далекую эпоху. Предоставим философам позаботиться об объяснении того, почему в одних случаях что-то произошло, а в других не произошло ничего.

Если перевести спор в плоскость философии, то он окажется в тупике. Разумеется, теоретически можно допустить, что определенные этнические группы могли остаться позади не всегда равномерного поступательного движения человечества: либо они эволюционировали так медленно, что до сих пор сохранили наилучшие стороны своей первобытной свежести, либо, напротив, преждевременно прерванный цикл эволюции оставил их застывшими в совершенной неподвижности. Однако истинная проблема не ставится таким образом. Если рассматривать ту или иную народность, на первый взгляд архаичную, то как выделить определенные критерии, наличие или отсутствие которых позволило бы дать если и не удовлетворительный ответ (мы уже видели, что такая гипотеза относится к идеологической сфере и не может иметь доказательств), то хотя бы отрицательный? Если это доказательство от противного было бы предоставлено для каждого известного случая, на который ссылаются, то вопрос будет решен практически, но не теоретически. И тогда возникнет новая требующая разрешения проблема: если изучение прошлого невозможно, то по каким же формальным структурным признакам отличаются так называемые первобытные общества от тех, которые мы называем современными или цивилизованными?

Таковы вопросы, которые нам хотелось бы поставить, обсуждая примеры некоторых южноамериканских обществ; сравнительно недавно возродились предположения об их первоначальной архаичности.

После Мартиуса [650] у этнологов было принято делить туземные культуры тропической Америки на две большие категории. Культуры побережья и Ориноко—Амазонки характерны для лесной эоны или прибрежной зоны вблизи леса. Земледелие с применением примитивных орудий, но с обширными возделанными землями и многочисленными видами злаков; дифференцированная социальная организация, где наметилась или уже утвердилась четкая общественная иерархия; большие коллективные поселения, свидетельствующие одновременно об уровне местного производства и о степени интеграции общества, — эти характерные черты свойственны в разной степени и со специфическими местными отклонениями аравакам, тупи и карибам. Жители Центральной Бразилии обладают менее развитой культурой; иногда это кочевники и племена, незнакомые со строительством постоянных жилищ и гончарным ремеслом; они живут сбором плодов и другой пищи, те же, кто являются оседлыми, занимаются скорее индивидуальной или коллективной охотой, чем огородничеством, остающимся для них вспомогательным занятием. Мартиус считал возможным объединить под названием «же» в одну языковую и культурную семью народности, в действительности отличающиеся по языку и другим аспектам соответствующих форм культуры; он усматривал в них потомков дикарей тапуйа, описанных путешественниками в XVI веке как традиционных врагов тупи с побережья: тупи якобы прогнали их внутрь материка во время переселений, которые должны были обеспечить им обладание побережьем и долиной Амазонки. Известно, что эти переселения закончились только в XVII веке, и существуют сведения даже о более поздних случаях.

Это заманчивое построение было поколеблено за последние двадцать лет благодаря изысканиям ныне покойного Курта Нимуендажу, проведенным им на материале многих племен «же», живущих в саванне между прибрежной цепью гор и долиной Арагуайа, на востоке и северо-востоке Бразилии. У рамкокамекранов, кайапо, шеренте и апинайе Нимуендажу прежде всего обнаружил еще более самобытное земледелие, чем это можно было предположить: некоторые из этих племен культивируют виды злаков (Cissus sp.), неизвестные в другом месте. Однако в сфере социальной организации эти так называемые первобытные племена создавали поразительно сложные системы: экзогамные «половины», пересекающиеся со спортивными или церемониальными «половинами», тайные союзы, мужские объединения и возрастные группы. Подобные структуры обычно встречаются на гораздо более высоких уровнях культуры. Можно прийти к заключению, что либо эти структуры не являются характерными только для низких уровней, либо архаизм так называемых «же» не столь неоспорим, как это кажется. Истолкователи культур, открытых

Нимуендажу, особенно Лоуи и Купер, склонялись к первому объяснению. Так, Лоуи пишет, что «появление дуального матрилинейного членения в такой культуре, как культура канелла и бороро, доказывает, что это установление может возникнуть в отдельных областях у охотников и собирателей или, в лучшем случае, у народов, оставшихся на первой ступени огородничества» [633, с. 195]. Однако заслуживают ли «же» и подобные им бороро и намбиквара с западного плато столь безоговорочного определения? Не следует ли видеть в них примеры регресса, может быть, это племена, которые, имея в прошлом более высокий уровень материальной жизни и социальной организации, сохранили ту или иную их черту как след древних условий жизни? На это предположение, возникшее в ходе частной переписки, Лоуи ответил, что подобная альтернатива приемлема, но что выбор из этих двух возможностей останется все же сомнительным до тех пор, пока не будет создана «такая точная модель, чтобы можно было доказать, что социальные организации канелла и бороро представляют собой ее приглушенный вариант» [633, с. 195].

Существует много способов удовлетворить это требование, и первый из них, несомненно, обманчив своей простотой. Тем не менее высокой доколумбовой культуре в Перу и Боливии было свойственно нечто похожее на дуальную организацию: жители столицы инков делились на две группы соответственно их проживанию в верхнем и нижнем кварталах города Куско (Верхнее Куско и Нижнее Куско). Эти названия имели не только географический смысл, поскольку во время церемоний мумии предков торжественно располагались двумя соответственными рядами, как это было в Китае чжоуской эпохи [427, т. 1, с. 167; 652, с. 251—252] [72]. Лоуи, комментируя наше описание селения бороро, планировка которого отражает сложную социальную структуру, сам упоминает в связи с этим о планировке Тиахуанако, восстановленной Банделье [699, с. 578]. Та же дуальность или, во всяком случае, ее основные черты наблюдаются вплоть до Центральной Америки в ритуальном антагонизме между ацтекскими группами Орла и Ягуара [73]. Оба животных играют свою роль в мифологии тупи и других южноамериканских племен, как об этом свидетельствуют сюжет «Небесного Ягуара» и ритуальное сажание в клетку орла-гарпии в туземных поселках шингу и мачадо. Эти сходные черты между обществами тупи и ацтеков распространяются и на другие аспекты религиозной жизни. Нельзя ли найти на высоких плато Андов конкретное воплощение той модели, «приглушенные варианты» которой представляют собой примитивные культуры тропической саванны?

Ответ слишком прост. Между великими цивилизациями плоскогорья и варварами саванны и леса, разумеется, осуществлялись контакты: торговые обмены, военные разведки, стычки сто-

рожевых постов. Туземцам из Чако было известно о существовании инков, и они описывали первым путешественникам их чудесное королевство по слухам. Орельяна встречал изделия из золота на средней Амазонке, а металлические топоры перуанского происхождения находили при раскопках вплоть до побережья Сан-Пауло. Однако столь стремительная экспансия и затем упадок андской культуры могли обусловить лишь спорадические и кратковременные обмены. С другой стороны, социальная организация ацтеков или инков дошла до нас благодаря описаниям увлеченных своими открытиями завоевателей в гораздо более систематическом виде, чем она, видимо, была на самом деле. В обоих случаях мы имеем дело с эфемерной коалицией совершенно разных, часто очень древних и разнородных культур. Одно из многих племен в основном лишь временно занимает определенную территорию, и это не дает права приходить к заключению о том, что присущие ему обычаи будут наблюдаться на всем пространстве, подвергавшемся его влиянию, даже если должностные лица племени были заинтересованы в распространении этой фикции особенно после появления пришельцев из Европы. Как в Перу, так и в Мексике не известно ни одной настоящей империи, модель которой жалкими средствами пытались создать колонизованные ею и зависимые от нее или просто восхищенные очевидцы. Для аналогий между высокими и низкими культурами существуют более глубокие основания.

На самом деле дуальная организация является лишь одной из характерных черт, свойственных обоим типам. Эти черты распределены чрезвычайно нечетко. Они исчезают и вновь возникают вне зависимости от географической удаленности и уровня развития той или иной культуры. Можно сказать, что они непроизвольно рассеяны по всему континенту. Они то обнаруживаются, то отсутствуют, то сгруппированы, то изолированы, то пышно расцветают в какой-нибудь крупной цивилизации или же скупо сохраняются в более низкой. Каким же образом объяснить все эти обстоятельства посредством диффузии? Для этого следовало бы установить в каждом случае факт исторического контакта, его дату, наметить пути миграции и т. д. Задача будет неразрешимой, сама ее постановка не соответствует той реальности, которая раскрыла бы целостную картину сходных явлений и которую следует принять такой, какая она есть. Это широкое явление синкретизма, чьи исторические и местные причины задолго предшествуют началу того, что мы называем доколумбовой историей Америки и что мы, здраво рассуждая, должны принять за первоначальное положение, на основе которого родились и развились высокие культуры Мексики и Перу.

Можно ли найти отражение этого первоначального положения в формах современных низких культур саванны? Нельзя, потому

что не существует ни доступной для понимания переходной ступени, ни возможности восстановить этапы между уровнем культуры у племен «же» и истоками культуры майя или архаическими уровнями культур мексиканской равнины. Однако и те и другие восходят к одной, несомненно общей основе, которую следует искать где-то между современными формами культуры саванны и древними цивилизациями плоскогорий.

Многочисленные свидетельства подтверждают эту гипотезу. Прежде всего это данные археологов, обнаруживающих еще в недалеком прошлом центры относительно развитой цивилизации по всей тропической Америке: на Антильских островах, островах Маражо, Кунани, на Нижней Амазонке, в устье Токантинс, на равнине рек Можу, Сантьяго-дель-Эстеро; кроме того, это огромные петроглифы в долине Ориноко и других районах, позволяющие предположить существование коллективного труда, поразительные примеры применения которого встречаются еще до сих пор у тапирапе при обработке земли и возделывании садов [170]. В начале нового времени Орельяна восхищался разнообразием многочисленных и высокоразвитых культур на Амазонке[74]. Можно ли предположить, что в эпоху своего апогея отсталые племена не внесли, хотя бы в малой степени, в это развитие свою лепту, о следах которой мы только что упоминали?

Дуальная организация сама по себе не является характерным признаком народностей саванны: она обнаружена в лесах у паринтинтин и мундуруку; она возможна у тембе и тукуна; у араваков она столь же высоко развита, как и у паликуров и терено, т. е. в какой-то степени имеет место на обеих оконечностях Бразилии. Мы сами нашли ее следы у тупи-кавахиб с Верхнего Мачадо; так что с вариациями, зависящими от наличия матрилинейности или патрилинейности, дуальная организация распространена в области от правого берега Токантинс до реки Мадейры. Дуальную организацию в Южной Америке невозможно считать типичным признаком наиболее первобытных культур, так как она присуща также и их лесным соседям, опытным огородникам и охотникам за головами, обладающими гораздо более высокой культурой.

Стоит ли отделять социальную организацию народов саванны от социальной организации их соседей из лесистых долин и с высоких речных берегов, если иногда в равной степени архаическими считаются племена с совершенно разными культурами? Пример бороро представляет собой особо разительный случай этих ложных аналогий. Для того чтобы изобразить их «истинно первобытными» или «почти первобытными», приводят текст фон ден Штейнена: «Женщины, привыкшие вырывать в джунглях дикие корни, начали выламывать молодые растения (маниоку), тщательно перерывая землю в надежде найти съедобные корни. Этому

племени охотников было незнакомо какое-либо настоящее земледелие и в особенности терпеливое ожидание того, чтобы клубни выросли» [800, с. 581]. На этом основании делается вывод о том, что до контакта с подчинившим их экспедиционным корпусом бороро жили исключительно охотой и собирательством. Не следует забывать, что этот комментарий относится к огородам бразильских солдат, а не туземцев и что, по словам того же автора, «бороро не заботились о дарах цивилизации» [800, с. 580]. Достаточно поместить эти замечания в контекст, воссоздающий столь живую картину дезинтеграции общества бороро под влиянием так называемых миротворцев, чтобы уловить их анекдотический характер. О чем же они свидетельствуют? О том, что в эту эпоху бороро не возделывали землю? Но в течение более пятидесяти лет колонизаторы подвергали их безжалостным гонениям и истреблению. Или, *скорее, о том*, что туземцы считали более выгодным грабить огороды военных сторожевых постов, чем обрабатывать землю своими силами?

Несколько лет спустя, в 1902 г., Кук отметил у бороро с реки Понта-дас-Педрас (в то время малоизвестный приток реки Сан-Лоренсо) «поля мелкого желтого маиса» [234]. Об оставшихся независимыми селах с реки Вермелью Радин писал в 1905 г.: «Бороро неохотно оседают в колонии Терезы Кристины, и, возможно, на этом основании профессор фон ден Штейнен, видевший, что они занимаются земледелием только по принуждению, пришел к выводу о том, что они никогда не были земледельческим племенем. Однако Фрич обнаружил у диких племен тщательно обработанные плантации...» [309, с. 391—392]. Больше того, тот же автор описывает аграрный ритуал, «церемонию благословения первых плодов земли, потребление которых без этого освящения повлекло бы за собой смерть». Ритуал состоит в мытье едва созревших колосьев маиса, затем их кладут перед *ароэтор-вари* (или шаманом), который танцует и поет несколько часов подряд, непрерывно куря, и впадает таким образом в гипнотический экстаз; дрожа всеми мускулами, «он откусывает колос, время от времени испуская вопли. Та же церемония происходит, когда убивают крупную дичь... или при крупном улове... Бороро убеждены в том, что тот, кто дотронется до неосвященных мяса или маиса... погибнет вместе со всеми своими близкими» [309, с. 391—392]. Если учесть, что, за исключением деревень на реке Вермелью, общество бороро пришло в упадок в 1880—1910 годах, то трудно допустить, что туземцы нашли время и взяли на себя труд за столь недолгий промежуток, притом для них трагический, разработать сложный ритуал, увенчивающий совершенно новое для них дело — земледелие. Проще предположить, что ритуал существовал и раньше, а это приводит к выводу о существовании у них земледелия [75].

Вопрос заключается в том, чтобы выяснить, можно ли вообще говорить об истинных охотниках и собирателях в Южной Америке. Некоторые племена кажутся в настоящее время очень примитивными: гуайаки из Парагвая, сирионо из Боливии, намбиквара у истоков Тапажос и племена собирателей из долины Ориноко. Однако племена, совершенно незнакомые с огородничеством, встречаются редко, и каждое из них оказывается изолированным среди групп, находящихся на более высоком уровне. История каждого из этих племен (если бы мы ее знали) гораздо лучше объяснила бы особое положение огородничества, чем гипотеза, по которой оно является в настоящее время архаическим пережитком, сохраняющим более низкий уровень. Чаще всего эти племена занимаются элементарным огородничеством, не вытесняющим охоту, рыбную ловлю и собирательство. Этого недостаточно для доказательства того, что мы имеем дело с начинающими земледельцами, а не с земледельцами, которые отстали вследствие новых навязанных им условий существования.

Покойный священник Дж. М. Купер предложил разделить племена тропической Америки на две основные группы, которые он соответственно назвал «лесной» и «окраинной». «Окраинная» группа подразделяется, в свою очередь, на «саванную» и «прилесную» [235]. Мы воспользуемся лишь основным делением, которое может быть практически полезно, хотя в нем не следует видеть непосредственного отражения фактов. Ничто не доказывает и даже не наводит на мысль о том, что саванна была заселена в древний период; напротив, «саванные» племена даже сейчас пытаются сохранить остатки лесного образа жизни в зоне своего распространения.

У южноамериканского туземца нет более ясного и более реального представления о географическом различии, чем различие между саванной и лесом. Саванна непригодна не только для огородничества, но и для сбора дикорастущих продуктов питания: растительность и животный мир там скудны. Бразильские леса, напротив, изобилуют плодами и дичью, а земля, поскольку ее лишь слегка взрыхляют, остается богатой и плодородной. Резкое различие между огородниками из лесов и охотниками саванны объясняется особенностями их культуры, а не различием в самой природе. В тропической Бразилии лес и высокие речные откосы создают наиболее благоприятные условия для огородничества, охоты, рыбной ловли, а *также* для собирательства. Если саванна бедна, то она бедна со всех этих точек зрения. Нельзя устанавливать различия между доземледельческой культурой, сохраненной народами саванны, и более высокой культурой, характеризующейся занятием огородничеством на лесных участках, выжженных для этого. Живущие в лесу племена не только лучшие огородники (среди остальных), но также и лучшие собиратели

трав и плодов (тоже среди других). Причина этого очень проста: в лесу больше объектов для сбора, чем вне его. Огородничество и собирательство сосуществуют в обоих случаях, но и тот и другой образы жизни в первом случае больше развиты, чем во втором.

Бóльшая степень овладения естественной средой в «лесных» обществах обнаруживается по отношению и к дикорастущим и к культивированным видам растений. Растительная среда различна на западе и на востоке тропического леса; однако образ жизни меняется меньше, чем используемые виды растительности: мы видим одинаковые плетеные изделия, изготавливаемые из пальм разного типа, наркотики, играющие одну и ту же роль в ритуале, но приготовленные из различных растений. Продукты меняются, обычаи остаются. Саванна же оказывает лишь отрицательное влияние, она не предоставляет новых возможностей, а только сокращает те, которыми обладают жители лесов. «Культуры саванны» не существует. То, что подразумевается под этим названием, есть не что иное, как слабое отражение, отголосок, бессильное подражание лесной культуре. Народы, занимающиеся собирательством, выбрали бы для поселений лесную зону на том же основании, что и народы, занимающиеся огородничеством; или, точнее, они остались бы в лесу, если бы это было возможно. Если их там нет, то не из-за так называемой «культуры саванны», которая им будто бы присуща, а потому что их оттуда изгнали. Таким образом, тапуйа были оттеснены в глубь материка вследствие значительных миграций тупи.

Если согласиться с подобным предположением, то становится вполне понятно, что в том или ином конкретном случае новая зона распространения могла оказывать и положительное влияние. Ловкость бороро в охоте, несомненно, благоприятно развивалась благодаря их посещениям полных дичи болот в среднем течении Парагвая; рыбная ловля у шингу, разумеется, занимает гораздо большее место в экономике, чем в северных районах, где живут аюэто и камайюра. Однако племена саванны цеплялись за каждую возможность поселиться в лесу. Все их огородничество осуществляется на узкой полосе леса, тянущейся вдоль рек даже в саванне. Иного места для возделывания земли действительно не было, и бакаири насмехаются в легенде над глупой ланью, решившей сажать свою маниоку в лесной чаще [800, с. 488]. Туземцы предпринимают далекие путешествия, чтобы попасть в лес в поисках некоторых продуктов, необходимых для их промыслов: высокого бамбука, скорлупы орехов, зерен. Еще более удивительны способы использования дикорастущих растений. «Лесные» племена обладают в этой области целой сокровищницей познаний и методов; так, им известны экстрагирование крахмала из сердцевины пальмовых деревьев, алкогольное брожение зерен, хранящихся в определенных условиях, и применение в пищу ядовитых

растений. У народов саванны все это сведено к беспорядочному собирательству, за которым следует немедленное потребление, как бы вызванное внезапным прекращением некогда устойчивого пищевого режима. Даже средства собирательства несут у них печать оскудения [467; 476] *.

* * *

Предыдущие соображения относятся только к тропической Америке. Однако если они справедливы, то с их помощью можно будет выявить критерии более общего значения, применимые в каждом случае, когда выдвигается гипотеза о сохранении подлинного архаизма. Мы не сомневаемся, что вывод будет таким же, а именно: истинный архаизм — дело археологов и специалистов по истории первобытного общества, но этнолог, посвятивший себя изучению живых и современных обществ, не должен забывать о том, что, прежде чем они стали таковыми, им нужно было *существовать длительное время, а следовательно, и изменяться*. В этом случае изменение, которое порождает условия жизни и организацию столь элементарные, что они напоминают архаичное состояние, могло быть лишь упадком. Можно ли, не производя сравнений, отличить этот псевдоархаизм от истинного архаизма?

Проблема первобытности общества обычно возникает вследствие контраста при сравнении с его ближними или дальними соседями. При этом устанавливается различие в культурном уровне между этим обществом и теми, которые можно с ним легко сравнивать. Его культура беднее из-за отсутствия или недостаточности технических достижений: постоянных мест жительства, огородничества, разведения скота, шлифовки камней, ткачества, гончарного ремесла, — широкое применение, если даже не изобретение которых относят к неолитической эпохе. С этими характерными признаками обычно связывают и дифференцированную социальную организацию, хотя в последнем случае подобный вывод менее достоверен. Нет сомнения в том, что в некоторых районах на земле существуют подобные контрасты и что они сохраняются до настоящего времени. Тем не менее в рассмотренных нами здесь случаях псевдоархаизма эти признаки не

* Эту реконструкцию искусно раскритиковала г-жа де Кейроз. Она ссылается на ряд важных характерных черт в мифологии и обрядах у шеренте, заставляющих предполагать, что эти туземцы жили в саванне в течение долгого времени. Я охотно признаю, что именно в этом и заключается проблема, хотя рискованно толковать, как это делают сами шеренте, некоторые мифологические сюжеты, распространенные в Новом Свете от Канады до Перу, в зависимости от экономической истории какого-либо отдельного племени [см. 720].

исключаются полностью: мы имеем тут в виду общества, отличающиеся от соседних более развитых обществ не во всех, а лишь в некоторых отношениях; в других же областях между ними наблюдается много общего [76].

Самым ярким, уже прокомментированным нами примером может служить дуальная организация. В Южной Америке это установления (или, точнее, схемы организации), присущие многим обществам, как наиболее первобытным, так и наиболее развитым, включая и промежуточные между ними формы. В языках бороро и намбиквара тоже наблюдается определенное сходство с диалектами, находящимися за пределами географического распространения этих племен и характерными для более высокоразвитых цивилизаций; физический тип, столь различный у представителей этих двух групп, заставляет предполагать южное происхождение в одном случае и северное в другом. То же самое можно сказать о социальной организации, некоторых семейных институтах, политических установлениях и мифологии, напоминающих о той или иной характерной черте, наиболее развитое выражение которой следует искать где-то вовне. Если проблема архаизма возникает вследствие установления различий между определенными обществами, то при анализе псевдоархаических обществ сразу же обнаруживается, что эти различия никогда не распространяются на всю совокупность явлений, что существуют сходные признаки, уравновешивающие противоположности.

Рассмотрим теперь так называемое «архаическое» общество не по отношению к другим обществам, а с точки зрения его внутренней структуры. Нас ожидает странная картина: эта структура полна несоответствий и противоречий. В этом плане особенно показателен пример намбиквара, поскольку представители этой языковой семьи, распространившейся на территории, равной половине Франции, находятся на самом низком уровне культуры, какой только можно встретить сегодня на земле [77]. По крайней мере некоторые из этих сообществ совершенно незнакомы со строительством постоянных жилищ и гончарным ремеслом; ткачество и огородничество сведены у них к наипростейшему выражению; кочевая жизнь группами по пять или шесть семей, временно объединяющихся под управлением вождя, не облеченного истинной властью, по-видимому, полностью зависит от того, как, когда и где осуществляется сбор дикорастущей пищи, и посвящена лишь заботе о том, чтобы не умереть от голода. Однако вместо простой и четкой картины, которой можно было бы ожидать при столь примитивных орудиях труда и столь жалкой организации, культура намбиквара загадывает нам все новые загадки.

Вспоминается контраст у бороро между развитым земледельческим ритуалом и кажущимся отсутствием земледелия, наличие которого удается выявить только при более внимательном иссле-

довании. У намбиквара мы сталкиваемся с аналогичной, но обратной ситуацией в смежной области (в тропической Америке, потребительнице маниоки, пища и яд не являются взаимоисключающими категориями). Намбиквара очень опытны в обращении с ядами. В число изготовляемых ими ядов входит кураре; этот район является южной границей его распространения. У намбиквара его изготовление не сопровождается никакими ритуалами, магическими операциями или тайными церемониями, как это происходит во всех других местах. При изготовлении кураре тайной является только исходное сырье, потому что способ получения представляет собой ряд действий, не требующих специальных знаний. И тем не менее намбиквара имеют целую теорию ядов, восходящую ко всякого рода мистическим воззрениям и основанную на своего рода метафизическом восприятии природы. Однако любопытный контраст состоит в том, что эта теория не играет роли при изготовлении настоящих ядов: она лишь утверждает их эффективность; в то же время она стоит на первом плане при изготовлении, обработке и использовании другого сырья, носящего то же название, которому туземцы приписывают те же свойства, хотя эти вещества безвредны и используются в чисто магических целях.

Этот пример заслуживает того, чтобы на нем остановиться, поскольку он весьма поучителен. Прежде всего он объединяет оба критерия, предложенных нами для выявления псевдоархаизма. То, что кураре встречается на столь далеком расстоянии от ареала его распространения и у народа, чья культура гораздо ниже уровня тех, кто обычно пользуется этим ядом, является *внешним совпадением*. Однако в обществе, где пользуются также ядами для магических обрядов, где одно и то же слово обозначает все яды и где их воздействие рассматривается с метафизических позиций, изготовление кураре является фактом, свидетельствующим о еще более знаменательном явлении — внутреннем несоответствии. Наличие у намбиквара яда кураре, сведенного к исходному сырью и в приготовлении которого нет никаких обрядовых элементов, заставляет задуматься над животрепещущим вопросом: присущи ли их культуре внешне архаические черты изначально, или же это остаточные явления оскудевшей культуры? Гораздо правдоподобнее предположить, что противоречия между теорией и практикой в отношении ядов объясняются утратой сложных обрядов, связанных в более северных областях с изготовлением кураре, чем объяснить, каким образом сложная теория сверхъестественного воздействия могла возникнуть на основе опыта обработки корня стрихнинового дерева, если принять во внимание, что эта обработка носила прикладной характер.

Это не единственное несоответствие. У намбиквара до сих пор сохранились топоры из прекрасно отшлифованного камня;

однако теперь они умеют лишь насаживать их на топорище, но не делать; от случая к случаю они изготовляют каменные орудия, которые являются не чем иным, как едва обработанным осколком неправильной формы. Большую часть года их питание зависит от собирательства и хранения дикорастущих растений, и тем не менее им незнакомы усовершенствованные орудия труда, применяемые лесными жителями. Если же они и пользуются ими, то в гораздо более примитивной форме. В дождливое время года все группы намбиквара немного занимаются огородничеством и плетением корзин, а некоторым из них знакомо искусство изготовления бесформенных, но прочных гончарных изделий. Тем не менее, несмотря на ужасающий голод во время засухи, они не умеют сохранять свой урожай маниоки иначе, как закапывая в землю их жмыхи, которые оказываются на три четверти испорченными после того, как их откапывают спустя несколько недель или месяцев. Неудобства, свойственные кочевому образу жизни, и отсутствие постоянного местожительства мешают им использовать для этой цели горшки и корзины. С одной стороны, предшествующее огородничеству хозяйство не обладает ни одним из орудий, присущих этому образу жизни, а с другой — знакомство с различными типами сосудов не способствует превращению сельского хозяйства в постоянное занятие. Можно было бы привести и другие примеры из сферы социальной организации: социальные установления апинайе лишь внешне напоминают австралийские [700; 496 — наст. изд., гл. VII], однако за их поверхностной, крайней усложненностью скрываются очень широкие различительные возможности, а функциональная ценность системы оказывается чрезвычайно ограниченной.

Мы применяем критерий псевдоархаизма там, где присутствует такое сочетание внешних совпадений и внутренних несовпадений. Однако можно пойти еще дальше, поскольку в псевдоархаических культурах совпадения и несогласия противопоставляются по какому-то дополнительному признаку, который как раз свойствен каждой из изолированно рассматриваемых форм.

Обратимся вновь к намбиквара и бегло рассмотрим картину встречающихся у них внешних совпадений. Эти совпадения устанавливаются не только на основании сопоставлений с близкой культурой, влияние которой на древний, чудом сохранившийся островок можно было бы допустить только вследствие географической близости или подавляющего технического, политического или умственного превосходства. Подобные же совпадения объединяют намбиквара с целой совокупностью народов. Некоторые из них находятся на соседней территории, а некоторые сильно удалены, одни близки им по уровню культуры, другие же далеко ушли от них в своем развитии. Их физический тип характерен для древней Мексики, и особенно для атлантического побережья

Мексики; их языку свойственны общие черты с диалектами Панамского перешейка и севера Южной Америки; семейная организация и основные религиозные сюжеты и даже связанная с ними терминология напоминают южных тупи; изготовление ядов и военные обычаи (впрочем, они независимы друг от друга, поскольку кураре применяется только для охоты) указывают на Гвиану; и, наконец, брачные обряды имеют свои отголоски в Андах. Точно так же бороро свойственны южный физический тип, западная политическая организация и восточный образ жизни (ориентируясь по современной зоне их расселения).

Совпадения проявляются совершенно беспорядочно. И наоборот, несоответствия сосредоточены в самой сердцевине культуры, они касаются ее наиболее сокровенной структуры и затрагивают саму ее суть. Можно, пожалуй, сказать, что именно эти несоответствия придают ей ее индивидуальность. Намбиквара свойственны все или почти все элементы культуры эпохи неолита. Они возделывают огороды, прядут хлопок, ткут из него повязки, плетут волокно и формуют глину; однако этим элементам не удается закрепиться: им не хватает синтеза. Но вместе с тем даже пристрастие к собирательству не привело к созиданию специальных орудий труда. Поэтому туземцы остаются парализованными перед невозможным для них выбором; двойственность их образа жизни проникает в их повседневную жизнь и распространяется на все их психологические установки, на социальную организацию и на их метафизическое мышление. Деятельность мужчин, строго определяемая охотой и огородничеством, плодотворна и неравномерна; она противопоставляется деятельности женщин, занимающихся собирательством и сбором урожая, которые будничны и неизменны по результатам. Это противопоставление переходит в противопоставление полов, превратившее женщин в бережно хранимые и в то же время явно менее ценимые существа; в противопоставление времен года (одни — для кочевой, другие — для оседлой жизни), в противопоставление двух образов жизни (один характеризуется, если так можно выразиться, вре́менным жильем и постоянно полной корзиной, а другой — унылым однообразием полевых работ, первый полон испытаний и случайностей, второму же свойственна монотонная обеспеченность). Наконец, в метафизическом плане все это, вместе взятое, претворяется в неравенство судьбы, ожидающей души мужчин и женщин; души мужчин постоянно возрождаются, подобно вечно приносящим урожай выжженным и обработанным участкам земли, а души женщин развеиваются после их смерти ветром, дождем и бурей и зависят от случайностей так же, как и являющиеся их уделом собирательство и сбор урожая [481].

Гипотеза о пережиточном характере древних обществ, основанная на внешнем несходстве их культуры и культуры сосед-

них обществ, сталкивается в случае псевдоархаизма с двумя серьезными противоречиями. Прежде всего факты внешнего несходства никогда не бывают столь многочисленны, чтобы полностью исключать совпадения, сами по себе тоже внешние. Впрочем, и эти внешние совпадения *нетипичны*, т. е., вместо того чтобы указывать на наличие общности с одной группой или несколькими группами, строго определяемыми одной культурой и географическим положением, они сигнализируют о связях во всех направлениях, затрагивающих совершенно разнородные группы. Во-вторых, анализ псевдоархаической культуры, рассматриваемой в качестве автономной системы, выявляет внутренние несоответствия, и именно они оказываются *типичными*, т. е. они касаются самой структуры общества и бесповоротно нарушают ее специфическое равновесие. Ведь псевдоархаические общества обречены из-за непрочного положения в той среде, где они пытаются утвердиться, и подчиняющего влияния их соседей.

Подобные глубоко скрытые явления могут ускользнуть от историка и социолога, работающего на основе имеющихся документов, и это вполне понятно. Однако этнологу, исследовавшему данную область, они должны быть известны. Наши теоретические выводы основываются на фактах, непосредственно наблюдавшихся в Южной Америке. Теперь слово за специалистами по Малайскому архипелагу и Африке, которые должны сказать, подтверждает ли их опыт эти выводы в тех случаях, когда возникают точно те же проблемы. Если удастся достигнуть согласия в выводах, то это будет огромным успехом, решающим вопрос о границах предмета этнологических изысканий. Дело в том, что они состоят из совокупности методов исследования, ставших менее необходимыми благодаря положению некоторых обществ, а не тому положению, в котором *находимся мы*, относительно тех обществ, над которыми не тяготеет какой-то особый рок. В этом отношении этнологию можно было бы назвать техникой «по переселению душ» в чужую страну.

В настоящее время самое главное состоит в том, чтобы помочь этнологии освободить значение термина «первобытный» от связанных с ним пережиточных философских предрассудков. Действительно, первобытное общество должно было бы быть гармоничным, поскольку оно оказалось бы в каком-то отношении замкнутым в самом себе. Мы же, напротив того, видели, что на большой территории земного шара, во многих отношениях благоприятной для нашего исследования, все, казалось бы действительно наиболее архаичные, общества искажены несоответствиями, в которых нельзя не увидеть след их *становления*.

Треснувший колокол, один переживший разрушительную работу времени, никогда не издаст тех гармоничных созвучий, которые он издавал в прошлом.

## Глава VII

# СОЦИАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ БРАЗИЛИИ *

В последние годы было обращено внимание на социальные установления некоторых племен Центральной и Восточной Бразилии, чей низкий уровень материальной культуры заставил отнести их к числу очень первобытных народов. Эти племена характеризуются чрезвычайно сложной социальной структурой[78], в которую входят различные системы фратрий (дуальных половин), пересекающихся между собой и наделенных специфическими функциями, кланы, возрастные группировки, спортивные или церемониальные объединения и другие типы групп. С наиболее поразительными примерами, приведенными Кольбачини, Нимуендажу и нами вслед за более ранними исследователями, мы встречаемся у шеренте, где экзогамные патрилинейные половины расчленены на кланы, у канелла и бороро, имеющих экзогамные матрилинейные фратрии и другие формы группировок, и, наконец, у апинайе, где существуют матрилинейные неэкзогамные фратрии. Наиболее сложные типы, т. е. двойная система фратрий, расчлененных на кланы, и тройная система нерасчленяемых фратрий, встречаются соответственно у бороро и канелла.

Общей тенденцией полевых исследователей и теоретиков было стремление объяснить эти сложные структуры дуальной организацией, представлявшейся наиболее простой формой **. Это означало следование за информантами-туземцами, выдвигавшими в своих описаниях эти дуальные формы на первый план. Автор данного сообщения не отличается в этом отношении от своих коллег. Однако давнишние сомнения по этому поводу побудили его настаивать на пережиточном характере дуальных структур в рассматриваемом районе. Как будет видно из дальнейшего, эта гипотеза оказалась несостоятельной.

Мы попытаемся здесь показать, что описание туземных социальных установлений, сделанное полевыми исследователями (в том числе и автором этих строк), несомненно, совпадает

---

* Опубликовано ранее [см. 496].

** Однако Лоуи в 1940 г. предостерегал от ложных аналогий с австралийскими системами [см. 632].

с представлением самих туземцев о собственном обществе; тем не менее это представление сводится к чисто теоретической концепции или, скорее, к преображению действительности, совсем иной по своей природе. При подобном положении, которое до сих пор наблюдалось только у апинайе, можно сделать два важных вывода: дуальная организация народов Центральной и Восточной Бразилии не только случайна, но часто и иллюзорна. Мы должны представлять себе социальные структуры прежде всего как объекты, не зависящие от того, как они осознаются людьми (хотя люди и управляют самим их существованием), причем они так же могут отличаться от представлений о них, как физическая реальность отличается от наших чувственных впечатлений от нее и от создаваемых нами по поводу нее гипотез.

Обратимся к примеру с шеренте, описанными Нимуендажу [701]. Представители этой народности, относящейся к центральной группе лингвистической семьи «же», живут в поселках, каждый из которых состоит из двух патрилинейных экзогамных половин, а каждая половина, в свою очередь, делится на четыре клана; три из них туземцы считают первоначальными, а один клан — дополнительным, его возводят, согласно легенде, к «захваченному в плен» чужому племени. Эти восемь кланов — по четыре в каждой дуальной половине — различаются церемониальными функциями и привилегиями; однако ни кланы, ни две спортивные группы, ни четыре мужских союза и присоединяющийся к ним женский союз, ни шесть возрастных классов не принимают участия в вопросах урегулирования браков, зависящих исключительно от системы фратрий (дуальных половин). Следовало бы поэтому ожидать наличия явлений, обычно сопутствующих дуальной организации: разделения кузенов на перекрестных и параллельных, смешения кросскузенов с материнской и отцовской сторон и предпочтительного двустороннего кросскузенного брака. Однако на самом деле все это в малой степени соответствует действительности.

Мы бегло упомянем здесь о выводах другой нашей работы [484], где устанавливаются различия между основными видами брачного обмена по трем формам, получающим соответственно свое выражение в предпочтительном двустороннем кросскузенном браке, в браке между сыном сестры и дочерью брата и в браке между сыном брата и дочерью сестры. Первую форму мы назвали *ограниченным обменом*, подразумевая под этим определением деление группы на две секции или на большее число, кратное двум. Термин *обобщенный обмен*, объединяющий две другие формы, означает возможность заключения браков между любым числом партнеров. Различие между браком с материнской стороны и браком с отцовской стороны состоит тогда в том, что первый представляет собой наиболее полную и наиболее богатую

форму брачного обмена, при которой партнеры всегда ориентируются на целостную и вместе с тем незамкнутую (открытую неопределенным образом) систему. Напротив, патрилинейный брак, являясь «ограниченной» формой взаимности, никогда не соединяет между собой группы иначе как по две с каждой стороны и предполагает в каждом следующем поколении полное перевертывание всех циклов брачных обменов. Вследствие этого по отношению к браку матрилинейному обычно применяется терминология родства, названная нами «последовательной», поскольку положение одних линий по отношению к другим не подвержено никаким изменениям, те, кто в них последовательно занимают одно и то же место, стремятся к объединению под одним названием, пренебрегая различиями между поколениями. Патрилинейный брак порождает, напротив, «перемежающуюся» терминологию родства, которая, обозначая противопоставление следующих друг за другом поколений и отождествление перемежающихся поколений, тем самым указывает на то обстоятельство, что сын женится как бы в направлении, противоположном браку отца (но в том же направлении, что и сестра его отца), и в том же направлении, что и отец его отца (но в направлении, противоположном браку сестры отца отца). Симметричная и обратная ситуация преобладает для дочерей. Второе следствие: при матрилинейном браке существуют два различных термина, определяющие два типа свойства: «мужья сестер» и «братья жен», которые никогда не смешиваются. При патрилинейном браке эта дихотомия перемещается внутри самой линии для установления различий по полу между родственниками первой степени по боковой линии: брат и сестра, которым уготована противоположная брачная участь (противополагающиеся друг другу браки), отличаются друг от друга явлением, хорошо описанным Ф. Е. Уильямсом [845, 846, 847] в Меланезии под названием «аффилиации по полу»; каждый получает соответственно часть статуса своего родственника по восходящей линии, которому он (или она) следует в его брачной участи: сын получает статус от матери, дочь — от отца или наоборот, согласно ситуации.

Если применить эти определения к шеренте, то немедленно обнаруживаются аномалии. Ни система терминов родства, ни брачные правила не совпадают с требованиями дуальной системы или ограниченного обмена. Они противоречат друг другу, причем каждая форма связана с одной из основных разновидностей обобщенного обмена. В частности, среди терминов родства встречается несколько случаев обозначений «последовательного» типа:

сын сестры отца = сын сестры,
сын брата жены = брат жены,
муж сестры отца = муж сестры = муж дочери.

Различаются также два типа кросскузенов. Тем не менее брак дозволяется только с кузиной по отцовской линии и исключается с кузиной со стороны матери, что должно было бы привести к созданию «перемежающейся» терминологии, а не последовательной, как это имеет место в данном случае. В то же время многие терминологические отождествления, которые проводятся по отношению к лицам, происходящим из разных фратрий (мать и дочь сестры матери; брат, сестра и дети брата матери; дети сестры отца и дети брата и т. д.), заставляют предполагать, что деление на фратрии (дуальные половины) не отражает наиболее существенной стороны социальной структуры. Следовательно, даже поверхностное изучение терминов родства и брачных правил позволяет утверждать следующее: ни словарь, ни брачные правила не совпадают с дуальной экзогамной организацией. Словарь, с одной стороны, и брачные правила — с другой, связаны с взаимоисключающими формами, а обе они несовместимы с дуальной организацией.

Тем не менее обнаруживаются явные указания на существование брака по материнской линии, что противоречит единственно засвидетельствованной форме брака по отцовской линии. Сюда относятся: 1) плюральный союз с женой и ее дочерью от другого брака, форма многоженства, обычно связанная с браком по материнской линии и матрилинейным счетом наследования (хотя в настоящее время счет наследования патрилинейный); 2) наличие двух взаимных терминов для обозначения свойственников — aimapli и izakmu, позволяющее предполагать, что свойственники поддерживают между собой всегда однозначную связь (т. е. что они либо мужья сестер, либо жены братьев, но не одно и то же одновременно); 3) существует выходящее за пределы нормы в системе фратрий положение дяди невесты со стороны матери.

Дуальная организация характеризуется взаимными услугами между фратриями (дуальными половинами), одновременно и связанными между собой, и противоположными друг другу. Эта взаимность выражается в совокупности особых взаимоотношений между племянником и его дядей с материнской стороны, которые, как бы ни были устроены родственные связи, относятся к двум различным фратриям. У шеренте эти связи, ограниченные в их классической форме особой связью narkwa, по-видимому, перемещаются в план взаимоотношений между мужем или женихом, с одной стороны, и дядей *невесты* по материнской линии — с другой. Остановимся вкратце на этом вопросе.

Дядя невесты по материнской линии выполняет следующие функции: организует и принимает участие в похищении жениха до свадьбы; он оберегает свою племянницу в случае развода и защищает ее от мужа; он обязывает брата мужа жениться на ней в случае смерти мужа; вместе с ее мужем он мстит за на-

силие над племянницей и т. д. Другими словами, он является защитником своей племянницы вместе с ее мужем, а при необходимости защищает ее и от мужа. Таким образом, если система фратрий обладала бы функциональной значимостью, то дядя невесты со стороны матери становился бы «отцом» жениха, но в этом случае была бы абсолютно непонятна его роль похитителя (и враждебного мужу защитника жены одного из его «сыновей»). Нужно, чтобы всегда были по крайней мере три различные линии: линия Ego, линия жены Ego и линия матери жены Ego, что несовместимо с системой фратрий в ее чистом виде.

Взаимные услуги, напротив, часто оказываются членам одной и той же фратрии: при присвоении женских имен церемониальные обмены происходят между фратрией, противоположной фратрии девочек, и их дядями с материнской стороны, принадлежащими к фратрии, совершающей обряд; инициацией мальчиков занимаются дяди со стороны отца, к фратрии которых они относятся; при присвоении имени Wakedi двум мальчикам, что является единственной привилегией женского союза, дяди мальчиков со стороны матери заранее делают запас дичи, который берут женщины другой фратрии, куда входят упомянутые дяди. В итоге все происходит так, как если бы это была дуальная организация, но в обратном порядке. Или, точнее сказать, роль фратриальных половин упраздняется: вместо оказания услуг друг другу услуги оказываются внутри самой половины *по случаю* особых событий в другой половине. Таким образом, всегда имеются три партнера, а не два.

В этих условиях важно выявить в союзах шеренте формальную структуру, точно соответствующую закону обобщенного обмена. Четыре мужских союза расположены по кругу. Когда какой-нибудь мужчина меняет союз, то он должен это делать в предусмотренном и непреложном порядке. Этот порядок тот же, что и при передаче женских имен, являющейся привилегией мужских союзов. Наконец, этот порядок, а именно krara→krieriekmū→akemhā→annōrowa→(krara), совпадает с точностью до обратного с порядком мифологического происхождения союзов и порядком передачи одним союзом другому обязанности выполнения обряда Пади.

При обращении к мифу нас ожидает новый сюрприз. В мифе союзы представлены как *возрастные классы*, созданные в последовательном порядке (от более молодого к более старшему). Так, при изготовлении масок четыре союза группируются попарно, будучи связанными между собой взаимными услугами, как если бы они образовывали дуальные половины (фратрии); эти пары объединяют классы, не «последовательные», а «перемежающиеся», как если бы каждая из этих фратрий состояла из двух брачных классов с обобщенным обменом, т. е. так, как это изображено

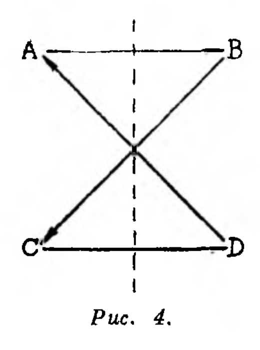


*Рис. 4.*

на рис. 4. С этим порядком мы вновь встречаемся в ритуальных правилах, соблюдавшихся на празднике поминовения выдающихся умерших (aikmā).

Итак, чтобы подвести итог приведенному рассуждению (правда, нам удалось отметить лишь основные положения), можно остановиться на следующих вопросах.

1. Между экзогамными дуальными половинами (фратриями), союзами и возрастными классами нет непроницаемых перегородок. Союзы действуют, как если бы они являлись брачными классами, соответствуя в большей степени, чем фратрии, требованиям брачных правил и терминологии родства; в мифологии они предстают как возрастные классы, а в церемониале теоретически группируются в систему фратрий. Только кланы кажутся чуждыми и как будто не имеющими отношения к этому органическому целому. Все выглядит так, как если бы фратрии, союзы и возрастные классы были неумелыми и фрагментарными истолкованиями скрытой за ними действительности.

2. Единственно возможная историческая эволюция, которая позволила бы объяснить эти противоречивые особенности, должна была бы выглядеть следующим образом:

а) вначале три патрилинейные и патрилокальные линии с обобщенным обменом (брак с дочерью брата матери);

б) введение матрилинейных фратрий, требующее:

в) создания четвертой патрилокальной линии (четвертый клан каждой современной фратрии или «захваченное племя»; миф о происхождении союзов тоже утверждает, что вначале их было три) и

г) конфликта, возникающего между матрилинейной аффилиацией и патрилокальностью, который вызывает:

д) переход фратрий к установлению родственных связей со счетом наследования по отцу и

е) сопровождающую его утрату функциональной роли тех линий, которые преобразуются в союзы из-за возникновения явления «мужского противодействия», появившегося с введением фратрий в их первоначальной матрилинейной форме.

Мы остановимся более бегло на других примерах, взятых в основном из общества бороро. Прежде всего следует отметить явную симметрию, существующую между установлениями шеренте и бороро. У обоих племен поселения имеют форму круга, они делятся на экзогамные дуальные половины (фратрии), каждая из которых поделена на четыре клана, с мужским домом посередине. Этот параллелизм можно проследить и далее, не-

смотря на различия, вызванные разницей в характере двух этих обществ, «патрилинейного» и «матрилинейного» соответственно: мужской дом у бороро открыт для женатых мужчин, а такой же дом у шеренте — только для холостяков, у бороро — это место полового промискуитета, а у шеренте считается обязательным соблюдение там целомудрия; холостые мужчины у бороро силой затаскивают туда девушек или женщин, с которыми они вступают во внебрачные связи, в то время как девушки шеренте проникают туда только для того, чтобы поймать там мужа. Намеченное выше сравнение, несомненно, оправдано.

В недавно опубликованных работах сообщаются новые сведения относительно системы родства и социальной организации. Что касается системы родства, то многочисленные данные, опубликованные П. Альбисетти [159], свидетельствуют о том, что если дихотомическое деление родственников на «перекрестных» и «параллельных» явно проявляется (как этого и можно было ожидать в системе с экзогамными фратриями), то оно тем не менее не воспроизводит деления на фратрии, а пересекается с ними: аналогичные термины встречаются как в той, так и в другой фратриях. Ограничимся несколькими яркими примерами: Ego отождествляет детей своего брата и детей своей сестры, принадлежащих тем не менее к разным фратриям; если в поколении внуков обнаруживается легко предвидимое дихотомическое деление на «сыновей и дочерей» (термины, теоретически выделенные для внуков фратрии, противоположной фратрии Ego), с одной стороны, и «зятьев и невесток» (термины, теоретически выделенные для обозначения внуков фратрии Ego) — с другой, то фактическое распределение терминов не совпадает с делением на фратрии. Известно, что в других племенах, например у мивок в Калифорнии, подобные аномалии являются несомненным свидетельством наличия группировок, отличающихся от фратрий и более важных по своему значению. С другой стороны, в системе бороро обнаруживаются примечательные отождествления: сын сына брата матери называется мужем дочери, внуком; дочь дочери сестры отца называется матерью жены, бабушкой; и в особенности: сын брата матери матери, сын сына брата матери матери матери называются сыновьями. Эти отождествления напоминают о структурах родства типа тех, которые обнаружены на островах Банкса, Амбрима и Пятидесятницы, — сопоставление, подтверждаемое возможностью брака с дочерью дочери брата матери в обоих случаях *.

В области социальной организации П. Альбисетти [159] подчеркивает, что в каждую матрилинейную половину всегда входит

* У бороро, однако, остается возможным брак с дочерью брата матери; это свидетельствует о том, что не следует заходить при сравнении слишком далеко.

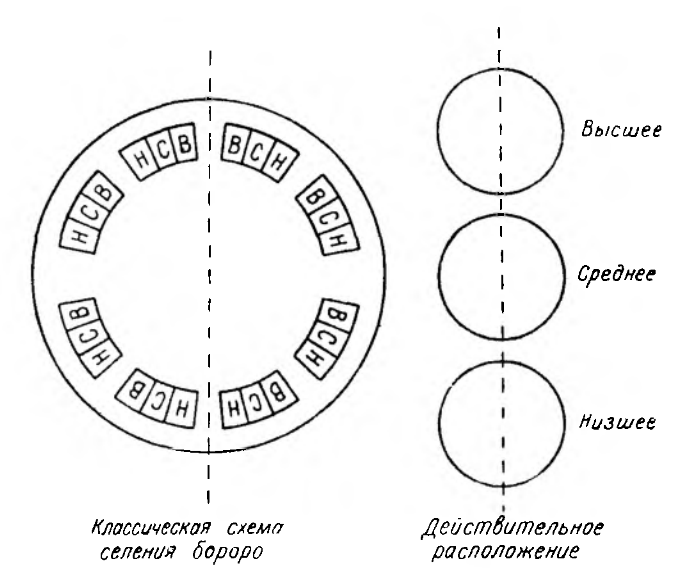



*Рис. 5.*

четыре клана и что брак между определенными кланами не только предпочтителен, но он должен объединять между собой привилегированные группы каждого клана. В этом случае каждый клан действительно делился бы на три секции, так же матрилинейные, как и клан: высшая, средняя, низшая. Если имеются два клана, соединенные между собой предпочтительным браком, то брак возможен только между высшими и высшими, средними и средними, низшими и низшими. Если эта картина отвечает действительности (а сведения отцов-салезианцев всегда оказываются достойными доверия), то классическая схема социальных установлений бороро разрушается. Вне зависимости от предпочтительных браков, объединяющих между собой некоторые кланы, кланы в узком смысле слова потеряли бы всякое функциональное значение (мы уже констатировали аналогичное явление у шеренте), а общество бороро свелось бы к трем эндогамным группам: высшей, средней и низшей, причем каждая делилась бы на два экзогамных клана без какой-либо родственной связи между тремя основными группами, составляющими три реальных подразделения общества бороро (рис. 5).

Поскольку терминология родства, видимо, может быть систематизирована только в соответствии с тремя (в дальнейшем поделенными на шесть) теоретически возможными линиями: отец жены, мать, муж дочери, связанными системой обобщенного обмена, то приходится постулировать, как и у шеренте, простейшую

троичную систему, искаженную вследствие наложения добавившейся к ней дуальной организации.

Точка зрения относительно эндогамного характера общества бороро может показаться настолько поразительной, что, казалось бы, рискованно даже ее высказать. Однако вне связи с этим вопросом к аналогичному выводу в отношении апинайе на основании данных, представленных Нимуендажу [700], пришли три разных автора. Известно, что фратрии у апинайе неэкзогамны и что брак у них регулируется разделением группы на четыре kiyé по формуле: мужчина *A* женится на женщине *B*, мужчина *B* — на женщине *C*, мужчина *C* — на женщине *D* и т. д. Поскольку мальчики принадлежат к kiyé своего отца, а девочки — к kiyé своей матери, то видимое разделение на четыре экзогамные группы перекрывает действительно существующее разделение на четыре эндогамные группы: родственных между собой мужчин *A* и женщин *B*, родственных между собой мужчин *B* и женщин *C*, родственных между собой мужчин *C* и женщин *D*, родственных между собой мужчин *D* и женщин *A*, в то время как между мужчинами и женщинами, сгруппированными в одном kiyé, нет никаких родственных связей.

На основе доступных в настоящее время сведений мы дали описание точно такого же положения у бороро, с той лишь разницей, что у них не четыре, а три эндогамные группы. Судя по некоторым признакам, подобная ситуация наблюдается также у тапирапе. При этих условиях может возникнуть вопрос, не предназначено ли брачное правило у апинайе, запрещающее кузенные браки, как и эндогамные исключительные права на брак некоторых кланов бороро (которые могут заключать браки вне зависимости от принадлежности к одной половине), для того, чтобы в равной мере воспрепятствовать распаду группы, хотя средства, используемые в этих двух случаях, противоположны. К числу таких средств относятся кровосмесительные исключения и допущение браков, противоречащих правилам, но при этом таких, где противозаконность выявляется с бóльшим трудом вследствие дальности степени родства.

Весьма досадно, что пробелы и неясности в трудах Нимуендажу, посвященных восточным племенам тимбира [702], не позволяют углубить предпринятый анализ. Тем не менее нет никаких сомнений в том, что и здесь мы встречаемся с теми же элементами комплекса, присущего всему этому культурному ареалу. У тимбира есть систематическая последовательная терминология:

сын сестры отца = отец,
дочь сестры отца = сестра отца,
сын брата матери = сын брата,
дочь дочери = дочь сестры.

Им свойствен запрет кросскузенного брака (как и у апинайе), несмотря на наличие экзогамных половин; дядя невесты с материнской стороны играет ту же роль защитника своей племянницы от ее мужа, что и у шеренте; у них тот же круговой цикл возрастных классов, что и в союзах шеренте и в брачных классах апинайе; и, наконец, их перегруппировка по парам «перемежающихся» групп во время спортивных состязаний аналогична такой же перегруппировке, наблюдающейся у союзов шеренте при выполнении ими церемониальных функций. Все это позволяет утверждать, что поставленные проблемы во всех этих обществах имели бы много общего.

Все сказанное выше позволяет прийти к следующим трем схематически изложенным выводам.

1. Изучение социальной организации народов Центральной и Восточной Бразилии должно быть снова полностью произведено в полевых условиях[79]. Прежде всего это необходимо потому, что реальное функционирование этих обществ сильно отличается от их внешних проявлений, бывших до сих пор единственным предметом исследования; особенно же это важно потому, что это исследование должно производиться на сравнительной основе. Нет сомнения в том, что бороро, канелла, апинайе и шеренте, каждые по-своему, привели в систему реальные установления, которые, с одной стороны, очень похожи друг на друга, а с другой — гораздо проще, чем то, как их эксплицитно формулируют исследователи. Более того, различные типы группировок, встречающиеся в этих обществах (три формы дуальной организации, кланы, подгруппы, возрастные классы, союзы и т. д.), отнюдь не представляют собой такого же числа форм, каждая из которых наделена функциональной значимостью, как это имеет место в Австралии[80]; они, скорее, представляют собой ряд частичных и многочисленных толкований одной и той же предполагаемой структуры, далеко не исчерпывающих ее существа.

2. Полевые исследователи должны приучиться ставить перед собой двоякую задачу. Им всегда свойственно смешивать теории туземцев относительно их социальной организации (и внешней формы, приданной этими установлениями для их согласования с теорией) и реальное функционирование этого общества. Между тем и другим может существовать столь же большое различие, как, например, между физикой Эпикура или Декарта и знаниями, полученными на основе развития современной физики. Социологические представления туземцев являются не только частью или отражением их социальной организации: как и в более развитых обществах, они могут полностью ей противоречить или упускать некоторые из ее элементов.

3. Мы уже видели, что в этом отношении представления туземцев Центральной и Восточной Бразилии, а также исполь-

зуемый ими язык установлений, воплощающих эти представления, являются безуспешной попыткой выдвинуть на первый план тип структуры (экзогамные фратрии или классы), реальная роль которого, несомненно, второстепенна, даже если она и не совсем иллюзорна. За дуальностью и внешней симметрией социальной структуры угадывается гораздо более основательная тройственная и асимметричная организация *, при гармоничной деятельности которой требование дуальной формулировки создаст, возможно, непреодолимые трудности. Почему общества, которым явно в существенной степени присуща эндогамность, имеют столь настоятельную необходимость мистифицировать самих себя и считать, что они руководствуются экзогамными установлениями в их классической форме, о которых они не имеют никакого непосредственного представления?

Эта проблема, решением которой мы некогда занимались, относится к области общей антропологии. То, что она возникает по поводу обсуждения столь специальных вопросов дискуссии и в связи со строго ограниченным географическим ареалом, как это имело место в данном случае, несомненно, свидетельствует о характере современной тенденции этнологических исследований и вместе с тем о том, что в области социальных наук теория и реальный опыт неразрывно связаны между собой.

---

* Эта тройственная организация уже отмечалась А. Метро [670] у авейкома, однако она оспаривалась по причине того, что будто бы является «единственной в Бразилии».

## Глава VIII

# СУЩЕСТВУЮТ ЛИ ДУАЛЬНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ? *

Чествуемый нами ученый посвятил себя изучению Америки и Индонезии. Возможно, что подобное сочетание благоприятствовало смелости и плодотворности теоретических взглядов проф. Й. П. Б. де Йосселина де Йонга, поскольку намеченный им путь представляется мне многообещающим для всей этнологической теории. Она испытывает большие трудности при пользовании сравнительным методом. В одних случаях намеченные для сравнения данные оказываются столь близкими в географическом и историческом отношениях, что постоянно возникают сомнения в том, имеем ли мы дело с одним лишь поверхностно видоизменяющимся явлением или с несколькими. В других случаях они слишком разнородны, чтобы их можно было сопоставлять.

Америка и Индонезия дают возможность избежать этой дилеммы; этнолог, занимающийся исследованием верований и социальных установлений этих районов земного шара, проникается интуитивным убеждением в том, что это факты одного порядка. Некоторые попытались найти объяснение этому родству, предполагая наличие общего субстрата; и я не собираюсь обсуждать здесь их несомненно интересные, но рискованные гипотезы. Если исходить из занимаемой мной позиции, то можно предположить, что общества, выбравшие из явно ограниченного числа возможных установлений сходные между собой варианты, обладают структурным сходством. Объясняется ли эта аналогия общим происхождением, или же она является следствием случайного сходства структурных принципов, управляющих повсюду социальной организацией и религиозными верованиями, но так или иначе факт их близости несомненен. Я полагаю, что наилучшей данью уважения проф. Й. П. Б. Йосселину де Йонгу будет следование идее, выраженной им в его труде, т. е. выявление того, каким образом сравнительный анализ некоторых форм установлений может пролить свет на основную проблему жизни обществ. Известно, что организация, обычно называемая дуальной системой, имеет чрезвычайно широкое распространение. Я хочу высказать здесь несколько соображений по поводу именно этой системы,

---

* Опубликовано ранее [см. 522].

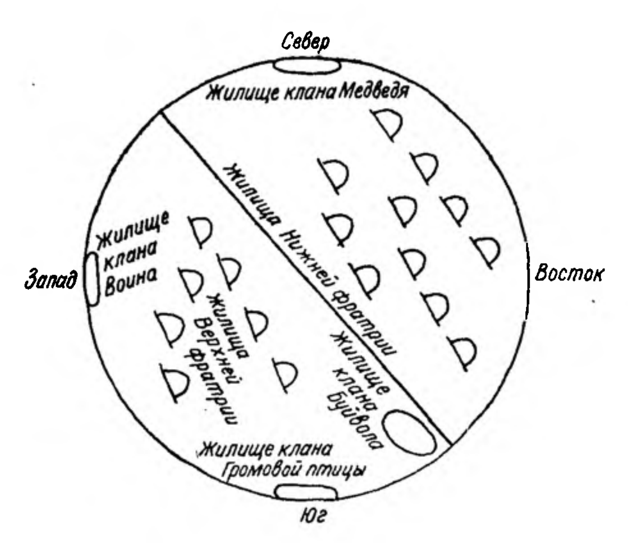



*Рис. 6.* План селения виннебаго по сведениям информантов половины Верха (по Радину).

опираясь на примеры, почерпнутые у американских туземцев и индонезийцев.

Моей отправной точкой будет замечание Поля Радина в его классической монографии, посвященной племени, живущему в районе Великих озер, — виннебаго [744].

Известно, что когда-то виннебаго делились на две половины, соответственно называвшиеся wangeregi, или «людьми Верха», и ṃanegi, или «людьми Земли» (в дальнейшем для удобства мы будем их называть «людьми Низа»). Эти две половины были экзогамными, они определяли также права и взаимные обязанности, причем каждая должна была принимать участие в торжественных похоронах члена противостоящей другой группы[81].

При изучении влияния дуального деления на структуру селения Радин отмечает любопытное разногласие между людьми преклонного возраста, служившими ему информантами. В большинстве случаев они описывают деревню в форме круга, теоретически поделенную по диаметру С.-В.-Ю.-З. на две половины (рис. 6). Однако многие информанты энергично оспаривают такое расположение и воспроизводят иное, при котором хижины вождей половин находятся в центре, а не на периферии (рис. 7). По словам нашего автора, создается впечатление, что описание первого расположения давалось информантами половины Верха, а второго — информантами половины Низа [744, с. 188].

Таким образом, для одних туземцев деревня имела форму круга, где хижины располагались по всему пространству окруж-

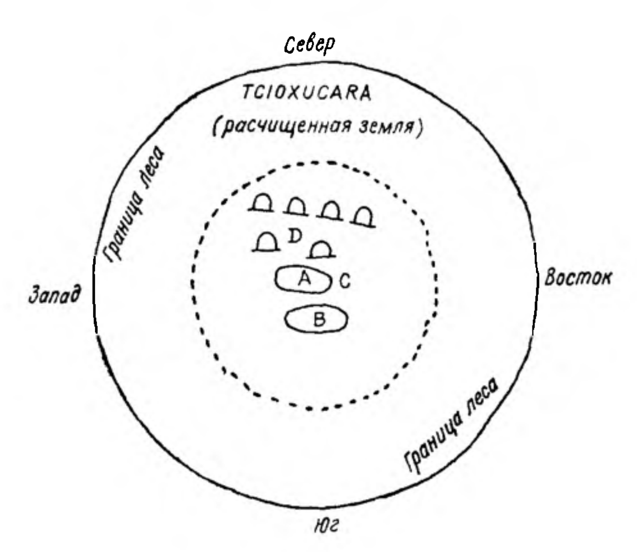



*Рис. 7.* План селения виннебаго по сведениям информантов половины Низа (по Радину).

ности, разделенной на две половины. Для других тоже привычно разделение деревни в форме круга, но здесь оно отличается от первого двумя существенными чертами: во-первых, две половины определяются не по диаметру, а меньший круг вписан в больший; во-вторых, вместо деления самой населенной деревни вписанный круг отделяет всю совокупность хижин от расчищенной земли, которая, в свою очередь, окаймлена лесом.

Радин не подчеркивает это разногласие, он лишь сожалеет о неполноте своих сведений, не позволяющих высказаться в пользу того или иного расположения. Мне хотелось бы подчеркнуть, что здесь нет необходимости в строгой альтернативе: описанные формы совсем не обязательно обозначают разные расположения. Они могут также соответствовать двум разным способам описания организации, слишком сложной для ее формального представления посредством одной-единственной модели, так что члены каждой половины, возможно, имели тенденцию рассматривать эту организацию то в виде первого представления, то в виде второго в зависимости от своего положения в социальной структуре. Дело в том, что даже в такой симметричной (по крайней мере по внешним признакам) социальной структуре, как дуальная организация, взаимоотношения между половинами никогда не бывают ни статичными, ни в такой мере взаимными, как это можно было бы себе представить.

Разногласия между информантами из племени виннебаго отражают тот достойный внимания факт, что обе описанные

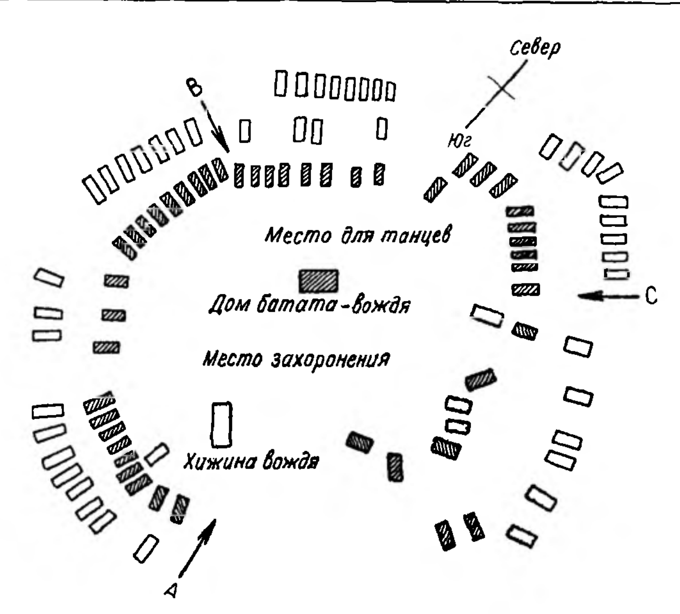



*Рис. 8.* План деревни Омаракана (по Малиновскому).

формы соответствуют реальному размещению жилищ. Нам известны деревни, которые действительно расположены (или стремятся к определенному расположению) согласно той или иной модели. Для упрощения изложения я буду с данного момента называть расположение на рис. 6 *диаметральной структурой*, а изображенное на рис. 7 — *концентрической структурой.*

Примеров диаметральной структуры вполне достаточно. Прежде всего они встречаются в Северной Америке, где помимо виннебаго именно таким образом селились почти все сиу. В работах Курта Нимуендажу говорится о часто встречающихся деревнях с подобной структурой в Южной Америке у племен «же», к которым следует присоединить по географическим, культурным и языковым признакам бороро с центрального Мато Гроссо, изучавшихся салезианцами П. Кольбачини и П. Альбисетти, а также автором данной статьи. Возможно, что она существовала даже в Тиагуанако и в Куско[82]. Эта структура встречается также в различных районах Меланезии.

Наиболее разительным примером концентрической структуры может послужить опубликованный Малиновским план деревни Омаракана на Тробриандских островах. Кратко остановимся на нем (рис. 8): это как раз тот случай, когда равнодушие этого автора к проблемам морфологии вызывает наибольшее сожаление[83]. Малиновский очень бегло упоминает о чрезвычайно важной структуре, более углубленный анализ которой обогатил бы

нас ценными сведениями. Деревня Омаракана расположена в виде двух концентрических кругов. В центре находится площадь, место собраний и празднеств [643, т. 1, с. 10], вокруг нее размещаются хранилища со священным ямсом, на которые наложены самые различные табу. Эти хранилища окружены кольцеобразным узким проходом, по внешней стороне которого стоят хижины супружеских пар. По словам Малиновского, это профанная (мирская) часть деревни. Однако существует противопоставление не только *центрального* и *периферийного, сакрального* и *профанного*. Оно распространяется и на другие стороны жизни: в хранилищах, расположенных во внутреннем круге, *сохраняется сырая* пища; там запрещено готовить: «Главное различие между двумя кругами — это табу на приготовление пищи» [643, т. 1, с. 71] вследствие того, что «приготовление пищи враждебно хранимому ямсу»; *готовить* и *потреблять* пищу можно только неподалеку от семейных домов внешнего круга.

Хранилища построены добротнее и украшены богаче, чем жилые дома. Во внутреннем круге могут жить только *холостяки*, а *супружеские пары* должны селиться по периферии. Это напоминает одно обстоятельство, мимоходом упомянутое Радином относительно виннебаго: «Принято, чтобы молодая пара строила свой дом на некотором расстоянии от своей деревни» [746]. Впрочем, это замечание еще более невразумительно, поскольку если в Омаракана во внутреннем круге деревни может жить только вождь, а информанты-виннебаго, придерживающиеся концентрической структуры поселения, сводят его при описании к хижинам главных вождей, то где живут другие жители? Наконец, оба концентрических круга в Омаракана противополагаются друг другу по различию полов: «Не углубляясь в проблему, можно назвать центральную площадь мужской частью деревни, а улицу — женской» [643, т. 1, с. 10; см. также 646, т. 1, с. 32]. Малиновский неоднократно подчеркивает, что хранилища и дома для холостых мужчин могут рассматриваться как принадлежность или расширение сакральной площадки, в то время как семейные хижины связаны с кольцеобразным проходом.

На Тробриандских островах существует сложная система противопоставлений между сакральным и профанным — мирским, между сырым и вареным, не состоящими и состоящими в браке, мужским и женским началами, между центральным и периферийным.

Роль, отведенная соответственно сырой и вареной пище в свадебных подарках (в свою очередь, подразделяемых по женскому и мужскому признакам на протяжении всего Тихоокеанского побережья), могла бы подтвердить, если в этом будет необходимость, социальное значение и географическое распространение упомянутых концепций.

Не прибегая к столь широким сравнениям, ограничимся ссылкой на аналогию, наблюдаемую между структурой тробриандского селения и некоторыми явлениями, обнаруженными в Индонезии. Противопоставление между центром и периферией или внутренней и внешней частями селения сразу же вызывает в памяти организацию бадуи в западной части Явы, разделяющихся на внутренних бадуи, которые считаются высшими и священными, и внешних, называемых низшими и несвященными — профанными [315]. Возможно, что нужно, как это предложил Ю. М. ван дер Крёф [421, с. 1], сопоставить эту оппозицию с оппозицией «тех, кто дает» жен, и «тех, кто берет» жен, в брачных асимметричных системах Юго-Западной Азии, где первые являются вдвойне высшими по отношению ко вторым: и по социальному положению, и по колдовскому могуществу. Дальнейшие сопоставления могут привести к вопросу о китайском подразделении родни на «тан» и «бяо». Если рассматривать организацию бадуи как переходное явление между тройной и двойной системами, то следует вновь обратиться к Омаракана, где мы имеем дело одновременно с различием *двух* кругов в деревне, поделенных на *три* сектора, каждый из которых относится к определенному клану, к которому при матрилинейном счете родства относятся соответственно вождь, супруги вождя (т. е. представители союзных кланов) и, наконец, люди общины, делящиеся, в свою очередь, на второстепенных владельцев деревни и чужаков, не имеющих собственности. Как бы там ни было, не следует забывать о том, что дуальная структура бадуи в настоящее время не влияет на планировку селения, но определяет связи между территориями, в каждую из которых входит большое число селений; поэтому к этому вопросу следует подходить с большой осторожностью. Тем не менее П. Э. де Йосселин де Йонг имел полное основание обобщать в несколько ином плане наблюдения, касающиеся бадуи. Он отмечает, что свойственные им оппозиции обнаруживаются также на Яве и Суматре: оппозиция (выглядящая столь «по-китайски») между «родственниками, приглашенными в гости», и «родственниками, не приглашенными в гости» (как у «китайцев»), или противопоставление между *скоплением* жилищ (кампунгом) — «застроенным районом» деревни и *боковой стороной* (букитом) — районом «внешних холмов» (как у минангкабау) [399, с. 79—80, 83—84]; в этом случае наличествует концентрическая структура, однако она как бы задает тему для шуточного конфликта, разыгрываемого на площади селения между представителями двух групп, «моряков» и «солдат», располагающихся при этом по двум сторонам, следуя диаметральной структуре (соответственно к востоку и к западу). Тот же автор косвенно ставит вопрос об отношениях между обоими типами структуры, отмечая: «Было бы еще интереснее узнать, совпа-

дает ли контраст между кампунгом и букитом с контрастом Кото-Пилианг и Боди-Тьяняго» [399, с. 80—81], иными словами, с предлагаемым им древним делением минангкабау на две фратрии.

С той точки зрения, которая принята нами в данной главе, разделение это имеет еще большее значение. Ясно, что деление селения на центральную и периферийную части приблизительно соответствует вышеописанной меланезийской структуре; однако поражает аналогия с концентрической структурой селения виннебаго, поскольку информанты непроизвольно вносят в свое описание экологические черты, помогающие им, как, например, в Индонезии, понять противопоставление: здесь речь идет о периферийном кольце tcioxucara, т. е. обработанной земле, которой противопоставляется выстроенное селение и которое само противопоставляется лесу, окружающему все в целом (см. рис. 7). Чрезвычайно интересно отметить, что П. Э. де Йосселин де Йонг обнаруживает тот же тип структуры у негри-симбилан на полуострове Малакка, где господствует оппозиция между Берегом (верхним) и Внутренней частью страны (нижним), дублируемая оппозицией, очень распространенной на материке и островах, между рисовыми и пальмовыми плантациями (т. е. культурными землями), с одной стороны, и горами и долинами (иными словами, невозделанной землей и целиной) — с другой [399, с. 139, 165, 167]. В индокитайском культурном комплексе известны, впрочем, разделения такого же типа.

* * *

Все голландские авторы склонны подчеркивать странные контрасты, выявляющие эти типы столь сложной социальной организации, для изучения которых Индонезия представляет богатое поле деятельности. Попытаемся вслед за ними их схематизировать[84]. Прежде всего мы имеем дело с дуализмом, в котором иногда угадываются следы древнего деления на половины. Бесполезно затевать этот спор; для нас важно, что дуальность сама по себе двойственна: то она представляется как результат симметричной дихотомии, создающей равновесие между социальными группами, определенными сторонами физического мира и моральными или метафизическими сущностями (т. е., немного обобщая предложенное выше понятие, это структура диаметрального типа), то, напротив, она выражается концентрически, с тем отличием от предшествующего типа, что оба члена оппозиции обязательно неравны с точки зрения социального или религиозного авторитета или же одновременно с обеих этих точек зрения.

Не следует, разумеется, упускать из виду, что элементы диаметральной структуры тоже могут быть неравными. Это, несом-

ненно, наиболее часто встречающийся случай, поскольку мы находим для их определения такие выражения, как: *высший* и *низший*, *старший* и *младший*, *аристократический* и *плебейский*, *сильный* и *слабый* и т. д. Однако в диаметральных структурах это неравенство бывает не всегда и, во всяком случае, оно не вытекает из их природы, характеризующейся взаимностью. Как я уже однажды заметил [465], оно остается до сих пор своего рода загадкой, раскрытие которой представляет собой одну из задач данного исследования.

Каким образом у дуальных половин (фратрий), придерживающихся взаимных обязательств и пользующихся одинаковыми правами, могла устанавливаться иерархия? В случае концентрических структур неравенство возникает само собой, поскольку оба элемента, если можно так сказать, определяются по отношению к одной и той же точке отсчета, центру, к которому один круг близок, так как этот центр находится внутри его, а другой круг от него удален. С этой точки зрения, во-первых, возникают три проблемы: природа диаметральных структур, природа концентрических структур и причина, по которой большинство первых структур асимметрично, что внешне противоречит их характеру и поэтому оставляет их как бы на полпути между редкими полностью симметричными диаметральными формами и всегда асимметричными концентрическими структурами.

Во-вторых, вне зависимости от того, являются эти структуры диаметральными или концентрическими, индонезийские дуальные структуры, видимо, сосуществуют со структурами, образованными из нечетного числа элементов: чаще всего из трех, но также из пяти, семи и девяти. Что же связывает эти внешне несовместимые типы? Наиболее остро этот вопрос встает в отношении брачных правил, поскольку двусторонний брак, обычно присущий системам с экзогамными половинами (фратриями), несовместим с односторонним браком, который, как это установлено многими вслед за ван Вуденом, часто наблюдается в Индонезии. Действительно, различие между двумя кросскузенами, дочерью сестры отца и дочерью брата матери, требует по крайней мере трех разных групп, но оно совершенно невозможно при наличии двух групп. Однако в Амбойне, видимо, существуют половины, связанные между собой системой несимметричных обменов; на Яве, Бали и в других местах встречаются следы оппозиций дуального типа, сочетающихся с такими системами, в которых участвуют 5, 7 или 9 категорий. Если нельзя свести вторые категории к первым, понимаемым как принадлежность диаметральной структуры, то, проблема будет теоретически резрешена при условии, если дуальность представлена в виде концентрической структуры, поскольку дополнительный член отношения оказывается тогда относящимся к центру, а другие симметрично расположены по пери-

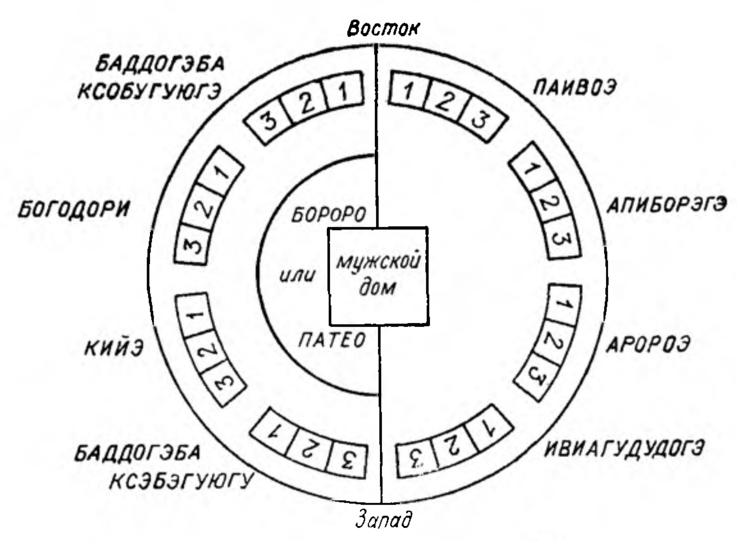



*Рис. 9.* План селения бороро (по К. Альбисетти).

ферии. Как уже было замечено проф. Й. П. Б. де Йосселином де Йонгом, любая нечетная система может быть сведена к четной [85], если ее рассматривать как «оппозицию центра и примыкающих сторон». Существует по крайней мере формальная связь между первой группой проблем и второй.

* * *

В предыдущих параграфах я на примере социальной организации одного из североамериканских племен поставил вопрос о проблеме типологии дуальных структур и их диалектических связях. Эта первая стадия дискуссии была насыщена меланезийскими и индонезийскими примерами. На второй стадии мне хотелось бы показать, что проблема может быть приближена к ее решению благодаря рассмотрению нового примера, взятого на этот раз из жизни южноамериканского племени бороро.

Вкратце напомним структуру селения бороро (рис. 9). В центре находятся мужской дом, жилище для холостяков, место сборищ женатых мужчин, куда вход женщинам строго запрещен. Вокруг идет широкая кольцевая полоса необработанной земли; в середине — площадка для танцев, прилегающая к мужскому дому. Это — огороженный кольями участок утоптанной, лишенной растительности земли. Сквозь покрывающий остальную часть поселка кустарник проложены дорожки, ведущие к семейным хижинам, образующим круг вдоль лесной границы. В этих хижинах

живут супружеские пары и их дети. Счет происхождения ведется по материнской линии, расселение — матрилокально. Противопоставление центра и периферии совпадает, следовательно, с оппозицией между мужчинами (владельцами коллективного дома) и женщинами, владеющими семейными хижинами, расположенными по окружности территории селения.

Мы имеем дело с полностью осознаваемой туземцами концентрической структурой, где отношение между центром и периферией выражает две оппозиции: одна, как мы только что видели, между *мужским* и *женским* началами и другая — между *священным* (сакральным) и *несвященным* (профаническим). Центральный комплекс, образуемый мужским домом и площадкой для танцев, служит местом для церемоний, в то время как периферия предоставляется для домашних дел женщин, не принимающих участия в религиозных таинствах (так, изготовление *ромбов** и использование их осуществляется в мужском доме и скрыто от женских взглядов под страхом смерти).

Однако эта концентрическая структура сосуществует с некоторыми другими структурами диаметрального типа. Селение бороро поделено на две половины по оси с востока на запад, разделяющей восемь кланов на две равные явно экзогамные группы. Эта ось пересекается другой, перпендикулярной ей осью в направлении с севера на юг, которая, в свою очередь, делит восемь кланов на две другие равные группы, соответственно называемые «верхними» и «нижними» или, если селение находится на берегу реки, «с верховья» и «с низовья»[86].

Это расположение оказывается обязательным не только для постоянно существующих поселений, но и для разбитых на ночь лагерных стоянок: в последнем случае женщины и дети устраиваются по кругу в порядке расположения кланов[87], а молодые мужчины очищают от кустарника участок в центре, заменяющий мужской дом и площадку для танцев [232, с. 35].

Туземцы с реки Вермелью, со своей стороны, объяснили мне в 1936 г., что во времена, когда поселки были населены гораздо гуще, чем теперь, хижины располагались таким же образом, но вместо одной было несколько концентрических окружностей.

При написании данной статьи я ознакомился с археологическими находками из Поверти Пойнт в Луизиане, в нижней долине Миссисипи [299]. Я позволю себе в связи с этим сделать отступление, поскольку этот хоупвельский город[88], датируемый началом первого тысячелетия до нашей эры, обнаруживает любопытное сходство с селением бороро, каким он был, возможно,

---

* *Ромб* — музыкальный инструмент, известный в Америке, Австралии и Новой Гвинее, состоящий обычно из двух деревянных частей. — *Примеч. ред.*

в прошлом. У него восьмиугольная планировка (вспоминается восемь кланов у бороро), жилища расположены шестью рядами, образуя в целом шесть концентрических восьмиугольников. Селение рассекалось двумя перпендикулярными осями, одна из которых имела направление с востока на запад, а другая — с севера на юг. Их оконечности отмечались курганами в форме птицы *, два из которых были найдены соответственно на севере и западе, а два других были, возможно, разрушены эрозией при изменении рекой Арканзас своего русла. Если еще, кроме того, отметить вблизи от одного из курганов (западного) следы сжигания останков, то в связи с этим нельзя не упомянуть о двух «поселках мертвых» у бороро, соответственно расположенных на восточной и западной оконечностях оси дуальных половин (фратрий).

Мы имеем дело с типом структуры, восходящей в Америке к глубокой древности, поскольку аналоги ей обнаружены в гораздо менее далеком прошлом в Боливии и Перу и еще ближе к нам, в социальной структуре сиуксов в Северной Америке и в структуре «же» и близких к ним групп в Южной Америке. Таковы факты, над которыми стоит подумать.

* * *

Наконец, селению бороро свойственна третья, не явная, оставшаяся до сих пор не замеченной форма дуализма, изложению которой необходимо предпослать рассмотрение еще одной стороны социальной структуры.

Мы уже выделили в селении одну концентрическую и две диаметральные структуры. Эти различные проявления дуальности сосуществуют с трехчленной структурой: действительно, каждый из восьми кланов делится на три класса: высший, средний и низший (*в, с, н* в схеме на рис. 5). Основываясь на наблюдениях П. Альбисетти [159, с. 8], я показал в другой работе [496 — наст. изд., гл. VII], что правило, согласно которому член высшего класса одной половины вступает в брак обязательно с членом высшего класса другой половины, член среднего класса — с членом среднего же, а член низшего — с членом низшего, превращает общество бороро из системы, близкой к дуальной экзогамии, в общество «троичной» эндогамии, поскольку перед нами три общества внутри одного, причем каждое из трех включает индивидов, не связанных узами родства с членами двух других: высшими, средними и низшими. Наконец, согласно указанной работе, беглое сравнение общества бороро с обществом центральных и восточных «же» — апинайе, шеренте и тимбира [89] — позволяет

---

* Бороро верят в цикл переселения душ, в конце которого перевоплощающееся существо приобретает форму птицы.

говорить о подобной однотипной социальной организации для всего этого ареала.

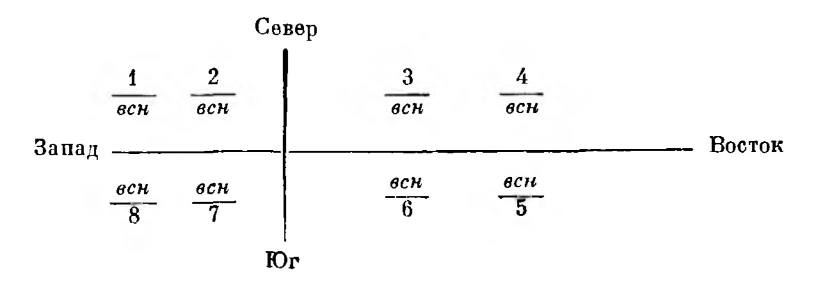
Если экзогамия у бороро носит характер сопутствующего явления, то тем меньше оснований удивляться тому, что, по словам отцов-салезианцев, исключение, допускаемое по отношению к правилу экзогамии дуальных половин, разрешает двум парам кланов внутри одной из них вступать в брак друг с другом. Но одновременно становится возможным выделение третьей формы дуализма. Допустим, что первый, второй, третий и четвертый являются кланами одной половины, а пятый, шестой, седьмой и восьмой — кланами другой, взятыми в порядке их пространственного расположения по кругу деревни. Экзогамный закон не касается первого и второго кланов, с одной стороны, и третьего и четвертого — с другой. Однако нам следует учитывать восемь соседних форм связей, из которых четыре допускают браки, а четыре исключают их. Эта новая дуальная интерпретация закона экзогамии столь же хорошо отражает действительность, как и внешнее деление на половины:

| *пары кланов, находящихся в соседских отношениях* | *брак возможен (+) или исключен (—)* |
|---|---|
| 1,2 | + |
| 2,3 | — |
| 3,4 | + |
| 4,5 | + |
| 5,6 | — |
| 6,7 | — |
| 7,8 | — |
| 8,1 | + |

т. е. в итоге 4+ и 4—.

Установив такие соотношения, следует теперь отметить, что структура селения бороро отличается двумя явно заметными аномалиями. Первая выражается в расположении *в*, *с*, *н* в обеих псевдоэкзогамных половинах. Это расположение правильно только внутри каждой половины, где (по сведениям отцов-салезианцев) хижины следуют друг за другом по три на клан в порядке: *в*, *с*, *н*; *в*, *с*, *н* и т. д. Однако порядок следования *в*, *с*, *н* в одной половине обратен порядку следования в другой; другими словами, симметрия классов относительно половин *зеркальна*[90], причем полукруги смыкаются двумя *в* на одном кольце и двумя *н* — на другом. Если пренебречь круговой формой деревни, то получим следующую схему (см. с. 130).

В этой схеме цифры 1—8 обозначают кланы, буквы *в*, *с*, *н* — классы, образующие каждый клан, горизонтальная ось восток—запад означает псевдоэкзогамные половины, а вертикаль север—юг — ось половин.




На основании этого расположения можно, видимо, сделать вывод о том, что туземцы представляют себе свое селение, несмотря на его круглую форму, не как поделенный на две части единый объект, а скорее как два различных смежных объекта.

Обратимся теперь ко второй аномалии. В каждой половине 1—4 и 5—8 два клана занимают привилегированное положение в том смысле, что в социальном отношении они представляют двух великих обожествленных культурных героев пантеона бороро: Бакороро и Итуборе, стражей запада и востока[91]. По поводу 1 и 4, соответственно расположенных на западе и востоке, никаких вопросов не возникает, но почему 7, а не 8? И почему 6, а не 5? Первое, что приходит в голову: кланы, призванные выполнять эти функции, должны также примыкать к одной из двух осей — восточно-западной и северо-южной. 1 и 4 примыкают к восточно-западной оси, располагаясь *на двух концах* и с *одной и той же* стороны, а 6 и 7, примыкая к северо-южной оси, размещаются *на одном конце*, но *по обе* ее стороны. Поскольку 1 и 7 являются западными, а 4 и 6 — восточными (по определению), то другого способа удовлетворить условия смежности не существует.

Однако мы позволим себе отметить со всей осторожностью, требуемой при столь теоретическом толковании эмпирической проблемы, что объяснить эти две аномалии можно посредством одной-единственной гипотезы. Для этого достаточно допустить, что бороро, как и виннебаго, представляют себе свою социальную структуру как в диаметральной, так и в концентрической перспективах. Если постоянно или случайно одна половина или обе половины представлялись бы соответственно как центральная и периферийная, то мыслительная операция, необходимая для перехода от такого предполагаемого расположения селения к конкретному, потребовала бы: 1) разомкнуть внутренний круг с южной стороны и сместить его к северу; 2) разомкнуть внешний круг с северной стороны и сместить его к югу (рис. 10). При инверсии направлений каждая половина могла бы произвольно считать себя и другую половину центральной или периферийной; подобная свобода совсем не безразлична, так как половина Чера

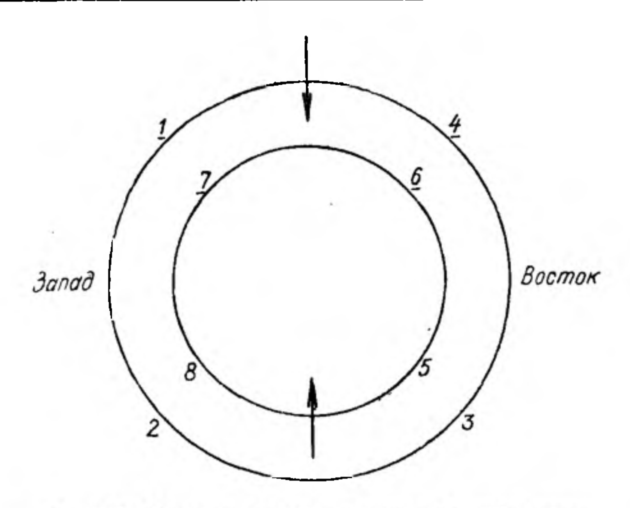



*Рис. 10.* **Переход от концентрической структуры к диаметральной.**

сейчас выше половины Тугарэ, в то время как в мифах говорится об обратном соотношении. Впрочем, возможно, было бы не вполне правильно утверждать, что Чера более сакральны, чем Тугарэ. Однако создается впечатление, что каждая половина по крайней мере поддерживает предпочтительные отношения с определенным типом сакрального, который можно было бы для простоты назвать религией для Чера и магией для Тугарэ...

* * *

Перечислим вкратце основные черты, характерные для общества бороро. Мы выявили три из них, а именно: 1) ему присущи несколько дуальных форм диаметрального типа (а) с псевдоэкзогамной восточно-западной осью; б) с внешне не функционирующей северо-южной осью; в) с экзогамной дихотомией соседских взаимоотношений между кланами; 2) ему свойственны несколько дуальных форм концентрического типа (противопоставления между *женским — мужским* началами, *безбрачием — браком, сакральным — несакральным*), и диаметральные структуры можно представить в виде концентрических, и наоборот (подобное умозаключение, в данном случае только предположительное, получило свое реальное подтверждение позднее у восточных тимбира, о чем речь идет ниже); 3) ему присуща троичная структура, благодаря которой происходит перераспределение всех кланов на три эндогамных класса [92] (каждый из них делится на две

экзогамные половины, т. е общее число классов — шесть; у тимбира, оказывается, тоже имеется шесть мужских классов).

Вышеприведенные примеры, взятые из социальной организации обществ Северной Америки, Индонезии и Меланезии, показывают, что мы здесь встречаемся со сложностью, внутренне присущей дуальной организации. У бороро сакральный центр селения делится на три части: мужской дом, одна половина которого относится к Чера, а другая — к Тугарэ, поскольку он разделяется восточно-западной осью (что подтверждается соответственными названиями двух противоположных дверей), и площадку для танцев, примыкающую с востока к мужскому дому и как бы воспроизводящую единство селения. Это почти полностью совпадает с описанием храмов в Бали с их двумя внутренними дворами и одним внешним, где первые два символизируют общую дихотомию мира, а третий — нахождение среднего звена (медиацию) между этими двумя антагонистическими членами противопоставлений [421, с. 856 (ссылка на 808)] [93].

* * *

Социальная организация восточных тимбира включает следующие формации: 1) две экзогамные и матрилинейные половины, соответственно именуемые восточной и западной, без привилегий той или другой; тем не менее брачные правила выходят за рамки простой экзогамии половин, поскольку всем кузенам первой степени родства в брак вступать запрещено. 2) Два патронимических класса для женщин и 3×2=6 для мужчин; ношение какого-либо имени влечет за собой для обоих полов разделение на две соответственно называемые группы: kamakra — «относящиеся к площади селения» и atukmakra — «относящиеся к внешней стороне». 3) Для мужчин патронимические классы обладают дополнительной функцией, состоящей в их разделении на шесть групп «относящихся к площади», соединяющихся по три в двух половинах Востока и Запада, неэкзогамных и отличающихся по своему составу от упомянутых в (1). 4) Наконец, четыре возрастных класса с последовательной разницей в десять лет, образующие четыре секции, распределенные по парам в следующих друг за другом классах в другой системе половин (четвертой), которые отличаются от предыдущих, но также называются Востоком и Западом.

Эта сложная организация нуждается в некоторых пояснениях. Существует два правила определения счета родства: матрилинейный для экзогамных половин, по крайней мере в основном, поскольку дополнительное правило (запрещающее брак между кузенами первой степени родства) может рассматриваться с точки зрения формального анализа (поскольку нет гарантий тому, что

это именно так и есть) как результат смешения определенно выраженных матрилинейных и неявных патрилинейных родственных связей, т. е. как двойная система половин.

Второе правило определения счета родства основывается на патронимических классах. У женщин имена передаются от сестры отца к дочери брата, у мужчин — от брата матери к сыну сестры.

Из четырех вышеупомянутых систем три относятся к диаметральному типу (восток и запад), а одна — к концентрическому (центральная площадь и ее периферия). Последняя система служит моделью для более общей дихотомии [94]:

| kamakra | atukmakra |
|---|---|
| Восток | Запад |
| солнце | луна |
| день | ночь |
| сухой сезон | сезон дождей |
| огонь | дрова |
| земля | вода |
| красный | черный |

С функциональной точки зрения третья система играет роль только в церемониях инициации. Первая система регулирует экзогамию, понимаемую в широком смысле этого слова; вторая и четвертая системы позволяют определить состав двух групп, спортивной и рабочей; первая действует в период дождей, а вторая — в сухой сезон.

Для полноты обзора следует упомянуть о последней группе мужских половин, выполняющих чисто церемониальные функции только во время празднеств.

Хотя пробелы в труде Нимуендажу (из которых извлечены все приведенные выше сведения) [702] и не дают возможности формализовать систему в целом, ясно, что в этом лабиринте установлений мы обнаруживаем основные черты, привлекающие наше внимание в данном исследовании, а именно: во-первых, противопоставление диаметральных и концентрических структур и даже попытка перехода в их толковании от одного типа к другому (действительно, Восток является одновременно Востоком и центром; Запад — одновременно Западом и периферийным кругом); во-вторых, если распределение между центром и периферией действительно распространяется как на женщин, так и на мужчин, то на создание шести групп, «относящихся к площади», имеют право только мужчины. Разительное сходство обнаруживается с Меланезией: очаги этих групп, «относящихся к площади», не могут служить для приготовления пищи; кухни должны находиться позади (при некоторых церемониях — впереди) периферийных хижин, принадлежащих исключительно женщинам [702, с. 42—43] (рис. 11).

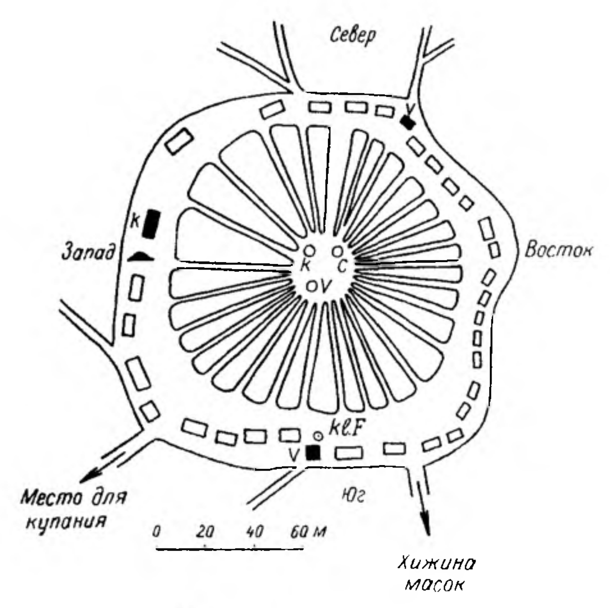



*Рис. 11.* План селения тимбира (по К. Нимуендажу).

Наш автор указывает даже на то, что в сухой сезон церемониальные действия развертываются на «бульваре» (т. е. в кольцеобразном проходе, проложенном вдоль фасадов хижин, стоящих по кругу). Однако в сезон дождей эти церемониальные обряды строго ограничивались центральной площадью [702, с. 92].

Все эти двоичные формы комбинируются с троичными формами, причем двояким образом. Половины выполняют тройную функцию: первая система упорядочивает заключение браков, вторая и четвертая — ведение работ и коллективные развлечения согласно смене сезонов:

*брачные связи*

*коллективные работы* = сухой сезон | сезон дождей

С другой стороны, троичность проявляется в числе мужских групп, «относящихся к площади», равном шести, т. е. три с Востока и три с Запада.

Мы подошли теперь к сути проблемы: каковы же соотношения между тремя типами представлений: диаметральной дуальностью, концентрической дуальностью и троичностью? И каким образом то, что обычно называется «дуальной организацией», во многих случаях (а может быть, и во всех) выступает как некое смеше-

ние всех трех типов? По-видимому, следует поделить эту проблему на два вопроса: соотношение между дуальностью и троичностью[95] и соотношение между двумя собственно дуальными формами.

Я не намереваюсь здесь рассматривать первый вопрос, это увело бы нас слишком далеко. Мне достаточно указать на то, в каком направлении следовало бы искать решение этого вопроса. Основной принцип моей книги «Элементарные структуры родства» [484] состоял в установлении различий между двумя типами взаимности, которые я назвал ограниченным и обобщенным обменом; первый возможен только между двумя группами, а второй совместим с любым числом групп. Сегодня это подразделение кажется мне наивным, поскольку оно еще слишком близко к классификациям туземцев. С логической точки зрения гораздо разумнее и одновременно удобнее для описания рассматривать ограниченный обмен как частный случай обобщенного обмена. Если наблюдения, изложенные в данной работе, подтвердятся другими примерами, то мы, возможно, должны будем прийти к заключению о том, что при исследовании даже этот частный случай никогда не встречается в чистом виде; скорее он выступает в форме несовершенной рационализации систем, остающихся неприводимыми к дуальности, под видом которой они тщетно пытаются себя представить.

Если этот пункт не вызывает возражений хотя бы как рабочая гипотеза, то следует признать, что троичность и дуальность неразрывно связаны между собой, поскольку дуальность никогда не предстает как таковая, а всегда понимается как предел, к которому стремятся системы первого типа. Теперь мы сможем обратиться к другой стороне вопроса, касающейся сосуществования обеих форм дуальности, диаметральной и концентрической. Ответ не заставляет себя ждать: концентрическая форма дуальности сама по себе является посредником (медиатором) между диаметральной формой дуальности и троичной системой, причем переход от одной формы к другой происходит именно через нее.

Попытаемся дать наиболее простое геометрическое представление диаметральной формы дуальности так, как она эмпирически осуществляется в структурах поселков, уже изображенных нами на рисунках. Для этого достаточно изобразить план поселка по прямой линии. Диаметральная дуальная форма будет представлена в виде двух отрезков прямой, размещенных на одной продолжающейся линии и смыкающихся в одной общей точке.

Однако если мы захотим поступить подобным же образом в случае концентрической дуальной формы, то все изменится: при растяжении периферического круга по прямой (на этот раз сплошной, а не образованной из двух отрезков) центр окажется за пределами этой прямой. Вместо двух отрезков прямой мы получим

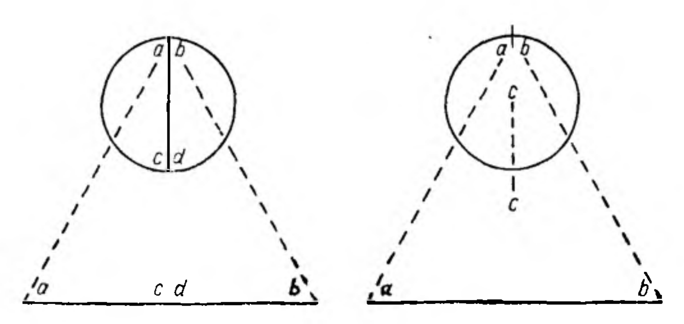



*Рис. 12.* Изображение на прямой линии диаметральной структуры (слева) и концентрической (справа).

одну прямую и точку, а поскольку значимыми элементами этой прямой являются две исходные точки, то это представление можно будет анализировать, исходя из трех противополагающихся друг другу точек (рис. 12).

Существует, следовательно, глубокое различие между диаметральной и концентрической формами дуальности: первая статична; это дуальность, которая не может преступить свои пределы, ее преобразования не порождают ничего иного, как дуальность, аналогичную исходной. Концентрическая же дуальность динамична, она несет в себе неявно выраженную троичность, или, если говорить точнее, любая попытка перехода от асимметричной троичности к симметричной двоичности предполагает концентрическую дуальность, являющуюся двоичной, как последняя, но асимметричной, как первая.

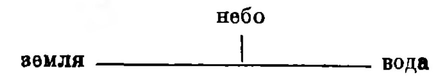
Троичная природа концентрической дуальности является также следствием следующего обстоятельства: эта система не может обойтись собственными средствами, и ей приходится постоянно обращаться к окружающей ее среде. Противопоставление между расчищенной площадкой (центр) и невозделанным участком (периферийное кольцо) требует участия третьего члена оппозиции — кустарника или леса, т. е. целины, образующей окружность вокруг двоичного комплекса и в то же время как бы продолжающей его, поскольку расчищенная площадка так относится к невозделанному участку, как этот последний к целине. В диаметральной же системе, наоборот, целина представляет собой несущественный элемент [96]; половины определяются посредством противопоставления одна другой, и кажущаяся симметрия их структуры создает иллюзию завершенной (замкнутой — close) системы.

В подтверждение этих доказательств, которые, несомненно, покажутся некоторым чрезмерно теоретическими, можно добавить еще целый ряд соображений.

Прежде всего у бороро дело обстоит так, как если бы по отношению к северо-южной оси каждая из обеих половин бессознательно пользовалась различными типами проекций. Оба клана Чера, представляющие богов Запада и Востока, действительно расположены на западе и востоке поселка. Если бы Тугарэ мыслили терминами концентрической структуры, то проекция кольца поселка на прямую, производимая по северо-южной оси, вызвала бы появление прямой, параллельной восточно-западной оси, обе исходные точки которой соответствовали бы, следовательно, размещению седьмого и шестого кланов, являющихся стражами Запада и Востока (точки *a* и *b* на рис. 12, справа).

Во-вторых, представление концентрической системы в виде противопоставления *точки* и *прямой* * прекрасно иллюстрирует своеобразие дуальности (концентрической и диаметральной), повторяющееся во многих случаях; я имею здесь в виду гетерогенную природу некоторых символов, служащих для выражения антитезы половин. Несомненно, что эти символы могут быть гомогенными: так, мы встречаемся с противопоставлением лета и зимы, земли и воды, земли и неба, верхнего и нижнего, левого и правого, красного и черного (или других цветов), благородного и плебейского, сильного и слабого, старшего и младшего и т. д. Однако иногда наблюдается отличная символика, где противопоставление выражается логически гетерогенными терминами: устойчивость и изменчивость, состояние (или действие) и процесс, бытие и становление, синхрония и диахрония, простое и двойственное, однозначный и двузначный; все эти формы оппозиций можно, видимо, свести к противопоставлению непрерывности и прерывистости.

Слишком простой пример (поскольку он в силу своей простоты, пожалуй, не отвечает предыдущему определению) послужит для этого первым свидетельством: у виннебаго внешняя диаметральная дуальность («верха» и «низа») не скрывает трехполюсности системы, поскольку «верх» может быть представлен одним полюсом — небом, а «низ» — двумя: землей и водой.




* Мне указывали на то, что структуры «концентрического» типа должны изображаться в виде двух прямых, а не одной прямой с точкой. Я счел возможным сразу же принять эту вторую форму изображения, являющуюся упрощением первой, поскольку уже показал, что расположение концентрическими кругами представляет собой эмпирическое осуществление более глубокого противопоставления между центром и периферией. Впрочем, если даже и придерживаться сложной формы, то незамедлительно выявится соответственно двоичный и троичный характер каждой из этих систем.

Часто противопоставление между половинами выражает более тонкую диалектическую связь. Так, у самих виннебаго обе половины играют разные роли: связанные с войной и полицейскими функциями у тех, «кто внизу», с миром и посредничеством (медиацией) у тех, «кто наверху». Это означает, что постоянные занятия вторых соответствуют у первых функциям с двумя противоположными значениями: охраны и принуждения*. Кроме того, на долю одной половины приходится создание мира, а другой — его сохранение. Это операции разного типа, поскольку создание осуществляется в определенный момент времени, а сохранение длится долго. Отмеченное нами в Меланезии и Южной Америке противопоставление между вареной и сырой пищей [97] (как, впрочем, и постоянно параллельное ему противопоставление между браком и безбрачием) содержит в себе асимметрию того же типа между состоянием и процессом, постоянством и изменчивостью, тождественностью и преобразованием. Очевидно, что антитезы, служащие для выражения дуальности, восходят к двум различным категориям: одни действительно симметричны, другие же создают лишь ложное впечатление симметрии. Эти последние есть не что иное, как триады, принявшие вид двоичной системы [98] благодаря логической уловке, состоящей в том, что комплекс, образованный в действительности одним полюсом и осью, имеющими разную природу, рассматривается как два гомологичных члена оппозиции.

* * *

Нам остается бегло рассмотреть последний этап доказательства. Если согласиться, что эти, обычно считающиеся двоичными формы социальной организации являются троичными, то их аномалии исчезают и становится возможным привести их к одному и тому же типу формализации.

Остановимся на трех из обсуждаемых в данной главе примерах. Имеющиеся у нас сведения о брачных правилах у тимбира и о том, каким образом они вовлекаются в особо сложную социальную структуру, слишком фрагментарны и неоднозначны, чтобы их можно было формализовать. Случаи с виннебаго и бороро яснее, мы присоединим к ним пример, взятый из социальной организации Индонезии. Следует при этом уточнить, что индонезийские социальные структуры чаще были результатом реконструкции, чем полевых исследований, потому что они уже распались в тот период, когда эти исследования стали возможными.

---

* Это противопоставление двух членов оппозиции, однозначного и двузначного, встречается на каждом шагу в обрядах пауни; см. нашу работу [531].

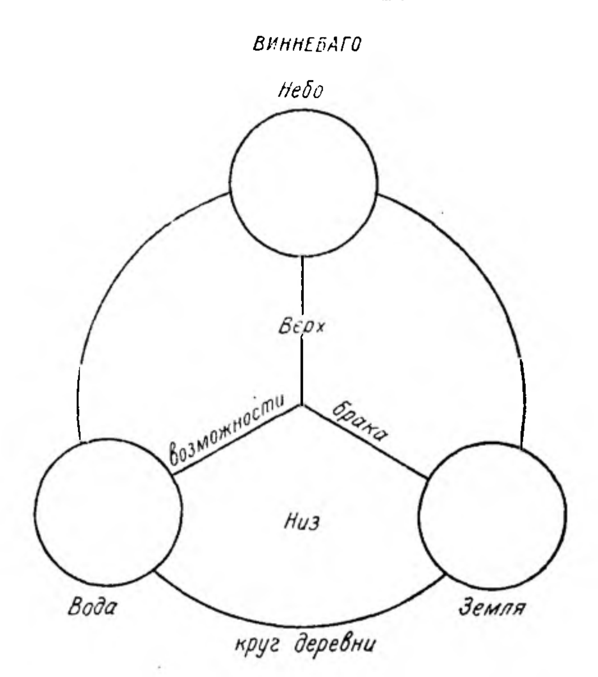



*Рис. 13.* Схема социальной структуры виннебаго.

В Индонезии, по-видимому, было очень распространено сочетание асимметричной системы брака (предпочтительного типа, с дочерью брата матери) и дуальной организации. Мы представим ее здесь в виде упрощенной модели, куда входят две половины и три брачных класса; при этом подразумевается, что цифра 3 не обязательно соответствует эмпирическим данным, но условно обозначает любую цифру, неравную двум (в противном случае действительно брак оказался бы симметричным и не было бы соблюдено основное условие гипотезы).

Если принять все это, то наши три модели (виннебаго, индонезийская и бороро) можно условно представить в виде трех нижеприведенных схем. Все они родственны между собой, и каждая иллюстрирует все свойства соответствующей системы. Все три схемы имеют одинаковую структуру, а именно: 1) наличие трех небольших окружностей, 2) три радиуса, 3) большая окружность. Однако все эти три элемента во всех трех случаях несут разные функции. Рассмотрим их последовательно.

В состав поселка виннебаго входит двенадцать кланов, разделенных на три группы, из которых две группы по четыре (соответственно «земля» и «вода») для «нижней» половины и одна группа из четырех («небо») для «верхней» половины. Три ра-

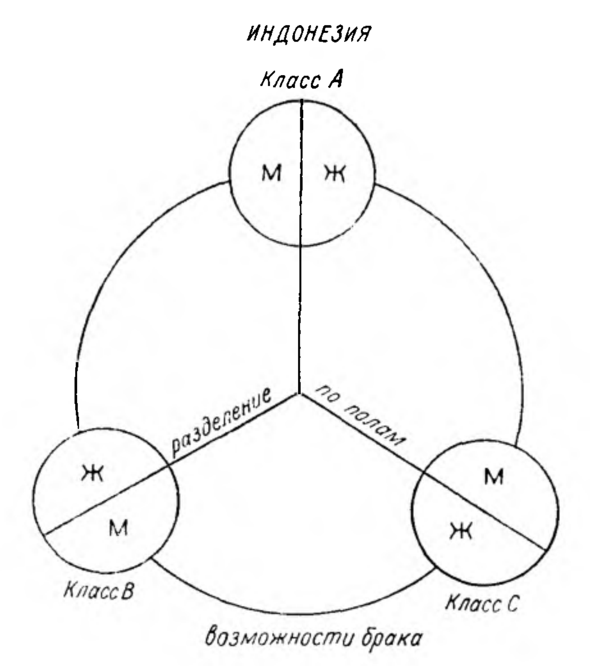



*Рис. 14.* Схема социальной структуры индонезийского типа.

диуса обозначают возможности брака, соответствующие правилу экзогамии половин. Большой круг, совпадающий с периметром поселка, охватывает все в целом, создавая таким образом представление о поселении как единстве (рис. 13).

Индонезийская модель сложнее. Здесь мы имеем дело не со сгруппированными кланами, а с брачными, не обусловленными местом жительства классами, т. е. их члены могут жить в разных поселках. Правило асимметричных браков между этими классами состоит в следующем: мужчина *А* женится на женщине *В*, мужчина *В* — на женщине *С*, мужчина *С* — на женщине *А*. Это означает: 1) дихотомию полов внутри каждого класса (брат и сестра повинуются различным брачным предназначениям); это дихотомическая функция обозначена на схеме тремя радиусами, делящими каждый класс на две группы: мужчина — с одной стороны, женщина — с другой; 2) в подобной системе место жительства не имеет решающего значения, и большой круг поэтому несет другую функцию, а именно выражает возможности брака между мужчинами одного класса и женщинами другого класса, как в этом легко можно убедиться при взгляде на схему (рис. 14).

Остановимся вкратце на этом вопросе. Наша формализация

индонезийской модели позволяет отметить особое свойство асимметричного брака. При выполнении его условий, т. е. при наличии минимум трех классов, выявляется принцип дуальной дихотомии, основанной на оппозиции женского и мужского начал. То, что эта присущая системе оппозиция послужила в Индонезии моделью для создания ее дуальных организаций, является, по нашему мнению, следствием того, что в Индонезии половины всегда считаются соответственно мужской и женской. Индонезийцев, видимо, не смущал тот факт, что на практике половины могут состоять примерно из равного числа членов мужского и женского пола. Однако в обществе того же типа (асимметричный брак, сочетающийся с дуальной организацией) у мивок в Калифорнии туземцы столкнулись с этой проблемой и испытали при ее решении определенную трудность.

Так же как и половины в Индонезии, половины у мивок выражают общее распределение вещей и существ па две группы[99]. Половины называются соответственно kikua (воды) и tunuka (земли), хотя все животные, растения, топографические и физические условия среды и метеорологические или астрономические явления и распределяются между двумя половинами; «мужской» и «женский» принципы являются исключением в этой всеобщей дихотомии, как если бы диалектика туземцев не смогла преодолеть объективной констатации того, что в каждой половине имеются и мужчины и женщины. Тем не менее примечательно, что эта ситуация не рассматривается ими как сама собой разумеющаяся. Для ее объяснения нужно обратиться к довольно замысловатому мифу: «Девушка — Койот и ее муж — Койот сказали друг другу, что у них будет четверо детей, две девочки и два мальчика... Койот назвал одного мальчика Тунука и одну девочку Кикуа. Другого мальчика он назвал Кикуа, а другую девочку Тунука. Так Койот создал половины и дал людям их первые имена» [317, с. 143—144]. Первоначальной пары здесь недостаточно, и необходимо с помощью подлинного мифологического трюка постулировать четыре первоначальных класса[100] (т. е. подразумеваемое деление каждой половины на женское и мужское начала), чтобы избежать того, что половины отражают (наряду с другими оппозициями) половую дихотомию, как это принято в Индонезии, хотя подобное положение и там противоречит действительности.

Перейдем теперь к третьей схеме (рис. 15), где формализация социальной структуры бороро произведена согласно модели, сходной с двумя предшествующими. Маленькие кружки соответствуют не группам кланов (как это было у виннебаго), не классам (как в Индонезии), а *группам классов*. В противоположность обоим вышеупомянутым случаям эти единицы эндогамны. Нужно напомнить о псевдоэкзогамных половинах у бороро, в каждую

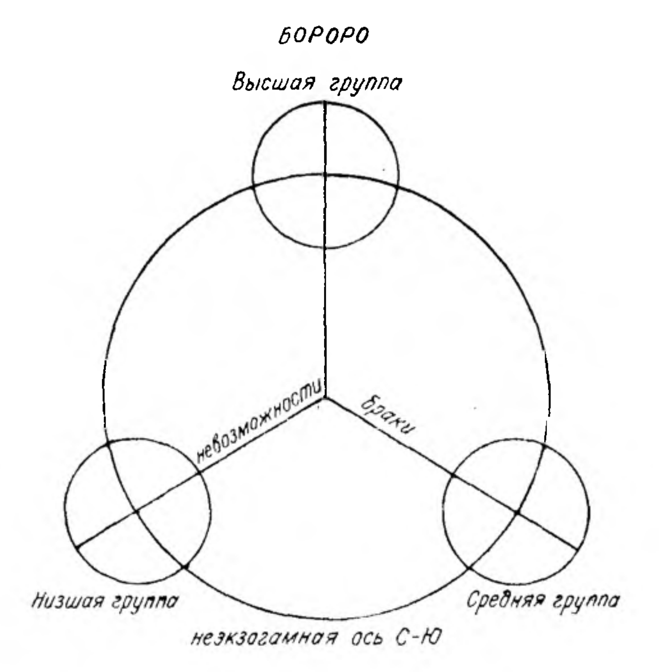



*Рис. 15.* Схема социальной структуры бороро.

из которых входит четыре клана, поделенные на три класса. В схеме перегруппированы все высшие, средние, низшие классы, объединенные в соответственные группы. Экзогамное деление происходит внутри каждой группы классов по следующему принципу: высшие одной половины женятся на высших из другой половины, средние женятся на средних и т. д. Тогда три радиуса становятся выразителями случаев невозможности брака в каждом классе.

Какую же функцию выполняет здесь большой круг? Его отношение к трем малым окружностям (группам классов) и к трем радиусам (случаи, когда брак невозможен) не оставляет никаких сомнений: он соответствует неэкзогамной северо-южной оси, разделяющей в любом поселке бороро кланы перпендикулярно оси псевдоэкзогамных половин на две группы, соответственно называемые «верхняя» и «нижняя» или «с верховья реки» и «с низовья». Я уже не раз отмечал, что роль второго подразделения не ясна [517, с. 231]. Это вполне понятно, поскольку если данный анализ правилен, то напрашивается поразительный на первый взгляд вывод, что северо-южная ось не несет никакой функции, разве что является символом бороро как общества в целом. Рассмотрим схему три малых круга обозначают эндогамные

группы, постоянно находящиеся рядом подобщества, между членами которых никогда не устанавливается никаких родственных связей. Три радиуса не соответствуют какому-либо объединяющему принципу, поскольку, обозначая случаи невозможности брака, они выражают также отрицательную ценность[101] внутри системы. Северно-южная ось дает нам единственно объединяющий элемент, однако это нельзя утверждать с полной уверенностью, поскольку значение оси остается двойственным именно в том, каково ее функциональное отношение к месту жительства: она относится ко всему селению, но в то же время делит его надвое.

Эта гипотеза должна быть, несомненно, проверена посредством полевых исследований. Уже не в первый раз мы сталкиваемся в наших исследованиях с такими формами установлений, которые можно было бы назвать формами *нулевого типа* *. Эти установления не обладают никакими особыми им присущими качествами, они лишь создают предварительные условия, необходимые для существования социальной системы, к которой они относятся, хотя сами по себе они лишены значения; только их наличие позволяет этой системе выступать как некое целостное единство. Таким образом, здесь социологи встречаются с важной проблемой, общей у социологии с лингвистикой, но, по-видимому, не осознанной социологией в пределах своей собственной сферы. Эта проблема состоит в существовании установлений, не имеющих другой функции, кроме той, что они придают смысл обществу, которому они принадлежат[102].

Не распространяясь более по этому вопросу, выходящему за рамки настоящего исследования, вернемся к нашим трем системам, чьи свойства могут быть обобщены в виде пяти пар оппозиций.

Мы имеем дело с классами или кланами; эти элементы объединены в группы (группы кланов, группы классов) или изолированы (классы); брачные правила выражаются или положительно, или отрицательно; пол различается (при асимметричном браке) или не различается (при симметричном браке, когда брат и сестра имеют одни и те же брачные судьбы); наконец, место поселения является либо существенной, либо несущественной стороной вопроса в зависимости от рассматриваемой системы. Таким образом, создается следующая таблица, где знак + произвольно присваивается первому члену каждой оппозиции, а знак — второму:

---

* Так, несколько лет тому назад мы были вынуждены таким именно образом определить понятие *маны* — mana [см. 486].

| | Виннебаго | Индонезия | Бороро |
|---|---|---|---|
| 1. класс/клан | — | + | + |
| 2. группа/единица | + | — | + |
| 3. предписанный брак/запрещенный брак | + | + — | — |
| 4. различение полов/смешение полов | — | + | — |
| 5. место жительства существенно/место жительства несущественно | + | — | + — |

Третья оппозиция (брак) в Индонезии имеет одновременно два противоположных значения вследствие асимметричного характера брака: для любых двух классов брачное правило, определяющее отношения между мужчинами $x$ и женщинами $y$, симметрично, а правило, определяющее отношения между мужчинами $y$ и женщинами $x$, — ему обратно. Пятая оппозиция (место проживания) у бороро имеет одновременно два противоположных значения по вышеуказанной причине: северо-южная ось предполагает наличие общего поселения, в то же время она расчленяет его по отношению к самой себе.

Достаточно рассмотреть схемы, чтобы увидеть, что принятая модель объединяет двоичные и троичные признаки изучаемых социальных структур. Кроме того, следует отметить, что существует, по-видимому, соотношение между диаметральной и концентрической формами двоичных оппозиций, проявляющееся в природе выражающих их символов. В Индонезии диаметральность выражает противопоставление женского и мужского начал, а концентричность оказывается выразителем дополнительного противопоставления между «верхом» и «низом» (что приводит к троичному различию: высокое/среднее/низкое). У бороро (и, без сомнения, также у виннебаго), напротив, троичное: высокое/среднее/низкое или небо/вода/земля предоставляет концентричности выражение оппозиции мужского и женского начал. Было бы интересно выяснить с помощью других примеров, оправдывается ли подобное соотношение, т. е. всегда ли связь концентрической

дуальности с оппозицией «верха» и «низа» влечет за собой связь диаметральной дуальности с оппозицией мужского и женского начал, и наоборот.

Из всего вышесказанного ясно, что наиболее общая оппозиция (между двоичной и троичной структурами) используется в Южной Америке и Индонезии симметрично и инвертированно. В индонезийском примере мы имеем дело с системой половины, связанной с обобщенным обменом, т. е. с асимметричной формой экзогамии. Троичная структура определяет группы свойственников, а двоичная — два соответственных направления обмена мужчинами и женщинами. Другими словами, первая структура относится к *классам,* а вторая — к *отношениям* между этими классами. В Южной Америке (и, по-видимому, в частности, у всех племен «же»), напротив, двоичная структура используется для определения групп, а троичная — для определения двух направлений обмена — не между мужчинами и женщинами, как в Индонезии, а дозволенных и запрещенных независимо от пола браков (поскольку обмен ограничен вследствие симметричной формы эндогамии). Здесь двоичная структура определяет *классы*, а троичная — *отношения* между ними.

Теперь несколько слов в заключение. В этой статье я пытался показать, что при исследовании так называемых дуальных организаций выявляется так много аномалий, противоречащих существующей теории, что имело бы смысл отказаться от нее и рассматривать мнимые формы дуальности как внешние искажения структур иного, гораздо более сложного характера. Тем не менее эти аномалии совсем не ускользали из поля зрения основоположников теории дуальности (я говорю о Риверсе и его школе). Они их не смущали, поскольку дуальные организации (в том числе и на основе этих аномалий) представлялись им как исторические следствия союза между двумя народами, различными по расе, культуре или просто могуществу. При подобной концепции рассматриваемые социальные структуры могли быть одновременно дуальными и асимметричными; больше того, они должны были быть таковыми.

Марсель Мосс, а затем Радклиф-Браун и Малиновский произвели коренной переворот в этнологии, заменив это историческое толкование другим, которое носит психосоциологический характер и основано на понятии взаимности *.

---

* В действительности Риверс, талант которого сейчас недооценивается, имел в виду оба типа толкований, и после этого крупнейшего теоретика никто еще не сказал ничего нового. Тем не менее все вышесказанное остается справедливым, поскольку современники и последователи Риверса признали его исторические и географические толкования, а Мосс, Радклиф-Браун и Малиновский воспользовались психологическими и логическими обоснованиями его теории, дав им впоследствии столь блестящее развитие.

Явления асимметрии отходили на второй план по мере создания этими учеными школы, поскольку они плохо укладывались в созданную ими картину. Неравенство половин постепенно стало рассматриваться как нарушение обычных форм системы. И что еще гораздо серьезнее, вскрытые позднее явные отклонения от нормы были совершенно не приняты во внимание. Как часто случается в истории науки, основное свойство предмета вначале представляется исследователям частным случаем, позднее же возникает боязнь скомпрометировать полученный результат, подвергнув его тщательному изучению.

Подвергается сомнению не теория взаимности. Сегодня она по-прежнему остается в этнологии столь же прочной, что и теория всемирного тяготения в астрономии. Однако это сравнение порождает следующий вывод: в Риверсе этнология обрела своего Галилея, а Мосс стал ее Ньютоном. Пожелаем же, чтобы в мире, более бесчувственном, чем те бесконечные пространства, безмолвие которых пугало Паскаля, редкие, но еще действующие дуальные организации дождались бы своего Эйнштейна, прежде чем для них, менее долговечных, чем планеты, не настанет близкое уже время распада.

## Глава IX

### КОЛДУН И ЕГО МАГИЯ *

Со времени появления трудов Кеннона мы стали яснее представлять себе психофизиологический механизм смерти, последовавшей в результате заклинания или колдовства [228]. Случаи эти отмечены во многих районах земного шара: лицо, считающее себя объектом колдовских чар, внутренне убеждено в полном соответствии с традиционными представлениями своей группы, что оно обречено. Это убеждение разделяется его родными и друзьями. Поэтому его связи с обществом начинают обрываться: проклятого избегают и относятся к нему не только как к мертвому, но и как к источнику опасности для окружающих. Окружающие всем своим поведением и по любому поводу внушают несчастной жертве мысль о смерти, которой она и не пытается избежать, будучи уверенной в неотвратимости своей судьбы. Впрочем, в честь такого человека совершаются обряды, которые должны будут препроводить его в царство теней.

Сначала «порченого» насильственно лишают семейных и социальных связей, затем отлучают от всякого рода обязанностей и деятельности, позволяющей индивиду осознавать себя как личность. Но потом он вновь сталкивается с могучими социальными силами, на этот раз только для того, чтобы быть изгнанным из мира живых. Постепенно глубокий ужас, который он испытывает, внезапное и полное отторжение от привычных систем отношений с миром, создаваемых благодаря участию всей социальной группы, подавляют околдованного, тем более что эти системы обращаются по отношению к нему в свою противоположность, и из живого человека, наделенного правами и обязанностями, он обращается в мертвеца — объект страхов, обрядов и запретов [103]. И физическая смерть наступает незамедлительно вслед за смертью социальной **.

---

* Опубликовано ранее [483].

** Один австралийский туземец, жертва подобного завораживания, в апреле 1956 г. был доставлен в безнадежном состоянии в госпиталь в Дарвине. Его поместили в кислородную палатку и кормили с помощью зонда, в результате чего он постепенно выздоровел, так как был убежден, «что магия белого человека самая сильная» [677].

Каким же образом эти сложные явления отражаются на физиологии? Кеннон показал, что страх, как и ярость, сопровождаются исключительно интенсивной деятельностью симпатической нервной системы[104]. Подобная деятельность обычно полезна, поскольку возникающие при этом органические изменения позволяют индивиду приспосабливаться к новой ситуации, однако если индивид не наделен по отношению к необычной ситуации никакой инстинктивной или выработавшейся ответной реакцией или считает, что не обладает таковой, то деятельность симпатической нервной системы усиливается и расстраивается, что может привести, иногда за несколько часов, к уменьшению объема крови и сопровождающему его падению давления. Это вызывает, в свою очередь, необратимое расстройство органов кровообращения. Часто больные, испытывающие сильный страх, отказываются от еды и питья. Процесс ускоряется: обезвоживание стимулирует деятельность симпатической нервной системы, а уменьшение объема крови прогрессирует вследствие возрастающей проницаемости капиллярных сосудов. Эти гипотезы подтвердились при многочисленных исследованиях травм, полученных при бомбардировках, на поле боя или при хирургических операциях: при вскрытии не обнаруживается никаких органических повреждений.

Сила воздействия некоторых магических обрядов не вызывает сомнений. Но, очевидно, действенность магии требует веры в нее, предстающей в трех видах, дополнительных по отношению друг к другу. Прежде всего, существует вера колдуна в действенность своих приемов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, в могущество колдуна и, наконец, доверие общества и его требования, создающие нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает *. Ни один из перечисленных аспектов не может, конечно, создать ясного представления о деятельности симпатической нервной системы и расстройствах, названных Кенноном гомеостатическими[106]. Когда колдун утверждает, что высасывает из тела больного причину болезни и показывает камень, который он до этого прятал во рту, верит ли он сам в эту процедуру, и если верит, то почему? Каким образом удается оправдаться человеку, обвиненному в колдовстве и оказавшемуся невинным, если он обвинен единогласно, поскольку магическая ситуация есть явление, зависящее от общего мнения — consensus?[107] Наконец, ка-

* В этой работе, предмет которой является скорее психологическим, чем социологическим, мы полагаем, что можем пренебречь, когда это возможно, строгими различиями в религиозной социологии между разновидностями магических приемов и разными типами колдунов[105].

кова доля легковерия или скептицизма в группе по отношению к тем, за которыми она признает исключительную силу, кому она предоставляет соответствующие привилегии, но от кого она также требует в ответ на все это оправданий ее ожиданий? Начнем с изучения этого последнего вопроса.

* * *

Это было в сентябре 1938 года. В течение нескольких недель мы стояли лагерем вместе с небольшой группой индейцев-намбиквара недалеко от истоков Тапажоз, в унылых саваннах Центральной Бразилии, где большую часть года туземцы кочуют в поисках диких злаков и плодов, мелких млекопитающих, насекомых и пресмыкающихся и вообще всего того, что может спасти их от голодной смерти. Человек тридцать привела сюда кочевая жизнь, они жили семьями, в непрочных шалашах из ветвей, едва защищающих от беспощадного дневного солнца, ночного холода, дождя и ветра. Как и у большинства подобных групп, у них был вождь, отправлявший светские обязанности, и колдун, повседневные занятия которого ничем не отличались от занятий других мужчин группы: охота, рыбная ловля, кустарные ремесла. Это был крепкий, веселый и подвижный человек лет сорока пяти.

Однажды вечером он не явился в обычный час на стоянку. Наступила ночь, зажглись огни, туземцы не скрывали своего беспокойства. В джунглях много опасностей: бурные реки, возможность встречи с крупным диким зверем, ягуаром или муравьедом или же с таким животным, которое, несмотря на свой безобидный облик, в сознании намбиквара является воплощением злого духа вод и лесов и потому особенно опасно. К тому же уже целую неделю каждый вечер мы замечали огни таинственного лагеря, которые то удалялись, то приближались к нам. Любая неизвестная группа в потенции уже враждебна. После двухчасового ожидания все пришли к убеждению, что их товарищ попал в засаду; пока обе его молодые жены и сын бурно оплакивали смерть своего мужа и отца, другие туземцы перечисляли вслух трагические последствия исчезновения сановного лица, которые не заставят себя ждать.

Около десяти часов вечера это ожидание, полное страха перед неотвратимой катастрофой, жалобные стоны, к которым начали присоединяться и другие женщины, волнение среди мужчин создали совершенно невыносимую обстановку, и мы решили пойти в разведку с несколькими туземцами, сохранившими относительное спокойствие. Мы не прошли и двухсот метров, как наткнулись на неподвижную фигуру: это был тот, кого мы искали, он молча сидел скрючившись, дрожа от ночного холода, растрепанный и без своего пояса (намбиквара не носят другой одежды),

ожерельев и браслетов. Он легко дал себя увести в лагерь, но всем пришлось долго его увещевать, а близким — умолять, чтобы он наконец заговорил. Мало-помалу удалось выяснить подробности его истории. После полудня разразилась первая в этом сезоне буря, и гром перенес его за несколько километров от нашей стоянки в местность, которую он назвал, а потом, раздев его донага, вернул на место, где мы его нашли. Все легли спать, обсуждая происшествие. На следующий день жертва грома снова обрел свою обычную жизнерадостность, как, впрочем, и свои украшения (подробность, которая, по-видимому, никого не удивила), и жизнь вошла в свое обычное русло.

Однако несколько дней спустя некоторые туземцы начали распространять другую версию этих необычайных событий. Нужно сказать, что ватага, среди которой все это происходило, состояла из лиц разного происхождения, объединившихся в новое социальное целое при каких-то не вполне ясных обстоятельствах. Одна из групп была частично истреблена эпидемией несколько лет тому назад и была слишком малочисленна для самостоятельной жизни, другая отделилась от своего родного племени и испытывала те же затруднения. Мы не смогли установить, когда и при каких условиях обе группы встретились и решили объединить свои силы, причем одна из них дала вновь образованному целому своего светского вождя, а другая — религиозного. Однако все это произошло, несомненно, недавно, поскольку к моменту нашей встречи между членами обеих групп не было заключено ни одного брака, хотя дети одной группы были обычно обещаны в женихи или невесты детям другой. Несмотря на совместный быт, каждая группа сохранила свой диалект и могла общаться с другой только через посредничество двух или трех двуязычных туземцев.

Окончив эти необходимые объяснения, перейдем к нашей истории. Вот что передавали туземцы шепотом друг другу: они предполагали, и с достаточными основаниями, что неизвестные отряды, которые нам встретились в саванне, принадлежали к тому племени, от которого отделилась та группа, в чей состав входил и колдун. Покушаясь на права и привилегии своего коллеги — светского вождя, он, несомненно, захотел установить связь со своими прежними соплеменниками, чтобы, возвратившись к ним с повинной, подбить их напасть на своих новых товарищей или же просто успокоить свое прежнее племя, убедив его в мирных намерениях последних. Как бы то ни было, но ему понадобился для своей отлучки предлог, и похищение громом с последующей инсценировкой были придуманы именно с этой целью. Подобное истолкование распространялось, разумеется, туземцами другой группы, причем втайне к этому прибавлялась вера, наполнявшая их беспокойством. Однако официальная вер-

сия события никогда публично не подвергалась сомнению, и вплоть до нашего вскоре наступившего отъезда она подчеркнуто поддерживалась всеми [517, гл. XXIX].

И тем не менее скептики очень удивились бы, если все это было бы названо весьма правдоподобным обманом; хотя побудительные причины его сами они анализировали с большой психологической тонкостью и политическим чутьем, они не ставили под сомнение чистосердечие и силу своего колдуна. Он, разумеется, долетел до реки Ананаз не на крыльях грома, и все это было лишь инсценировкой. Однако подобные вещи могли произойти при иных обстоятельствах, они относились к области опыта. Существует убеждение в том, что колдун поддерживает близкие отношения со сверхъестественными силами; то, что в этом частном случае он воспользовался верой в свое могущество для прикрытия мирских дел, относится к области догадок и служит поводом для того, что можно было бы назвать исторической критикой. Очень важен тот факт, что оба возможных случая не исключают друг друга. Так и мы, например, можем понимать войну как крайний взрыв национальной независимости или как результат махинаций торговцев пушками; оба объяснения логически несовместимы, но мы допускаем справедливость того или другого в том или ином случае. Поскольку оба эти объяснения допустимы и мы легко переходим от одного к другому, соответственно случаю и моменту, то и в сознании многих оба они могут безотчетно сосуществовать. Эти различные толкования фактов, сколь бы серьезно их нельзя было обосновать, в индивидуальном сознании объективному анализу не подвергаются, а существуют в нем в качестве взаимно дополнительных следствий тех смутных, до конца не сформулированных установок, которые каждый из нас занимает по отношению к фактам, полагая, что основывает их на личном опыте. Однако этот личный опыт остается не оформленным сознательно и неприемлемым эмоционально, если только не впишется в ту или иную схему, присущую культуре данной группы. Только ассимиляция таких схем может позволить объективировать субъективные состояния, сформулировать неоформленные впечатления и включить личный опыт каждого в единую систему [108]

* * *

Механизмы этих явлений становятся более понятными в свете наблюдений, уже давно проведенных у зуньи в Новой Мексике замечательной исследовательницей М. К. Стивенсон [801].

С двенадцатилетней девочкой после того, как один подросток схватил ее за руку, случился нервный припадок; подросток был обвинен в колдовстве и вызван на суд жрецов Лука. В течение

часа он тщетно отрицал свои оккультные познания. Поскольку эта система защиты оказалась недейственной, а колдовство в то время у зуньи еще считалось преступлением, каравшимся смертью, обвиняемый изменил тактику и придумал длинный рассказ, где он объяснял, при каких обстоятельствах ему довелось приобщиться к колдовству и получить от своих учителей две вещи, из которых одна сводила девочек с ума, а другая — вылечивала их. Этот пункт ловко предотвращал развитие событий в неблагоприятном направлении. От юноши потребовали предъявления его снадобий, он отправился к себе домой под надежной охраной и вернулся с двумя корнями, силу которых тут же продемонстрировал. Действия его представляли собой настоящий сложный обряд: проглотив один корень, он якобы впал в транс, а испробовав другого, вернулся в нормальное состояние. После этого он дал лекарство больной и объявил ее выздоровевшей. Сеанс был прерван до следующего дня, а ночью мнимый колдун бежал. Его вскоре поймали, и семья жертвы сама организовала трибунал для продолжения суда. Столкнувшись с нежеланием своих новых судей принять предыдущую версию, юноша придумывает новую: все его родственники и предки были колдунами и именно от них-то он и унаследовал такие замечательные способности, как умение превращаться в кошку, набирать полный рот кактусовых колючек и убивать свои жертвы — двух младенцев, трех девочек и двух мальчиков, стреляя в них изо рта этими колючками. Все это он может благодаря магическим перьям, позволяющим ему и его близким покидать земную оболочку. Последняя подробность оказалась тактической ошибкой, так как теперь судьи потребовали предъявить перья как доказательство правдивости нового рассказа. После различных отвергнутых одна за другой отговорок ему пришлось повести судей в свой дом. Он утверждал, что перья спрятаны за обшивкой стены, которую он не может разрушить. Его все же заставили это сделать. Разрушив одну из стен, каждый обломок которой он внимательно рассматривал, юноша попытался оправдаться своей забывчивостью: перья были спрятаны два года назад и он забыл, где они находятся. Вынужденный продолжать свои поиски, он разрушил вторую стену, и через час работы в самане показалось старое перо. Он жадно схватил его и подал своим преследователям как вышеупомянутое орудие магии; его заставили подробно рассказать о способах его применения. Наконец юношу потащили на общую площадь, где он должен был повторить всю свою историю, снабженную им многочисленными новыми подробностями. Закончил он свой рассказ высокопарным самоуничижением, оплакивая утрату своей сверхъестественной силы. Убежденные таким образом слушатели решили наконец его освободить.

Этот рассказ, который нам, к сожалению, пришлось сократить и лишить его всех психологических нюансов, поучителен во многих отношениях. Прежде всего, как мы видим, обвиняемый, преследуемый за колдовство и рискуя быть приговоренным к смертной казни, получает оправдание не вследствие отрицания своей вины, а, напротив, сознавшись в мнимом преступлении. Более того, он укрепляет свои позиции, сообщая следующие друг за другом версии, каждая из которых оказывается снабженной большими подробностями (а следовательно, и большей долей вины), чем предыдущая. Публичное судебное разбирательство ведется не так, как у нас, т. е. по принципу обвинений и их отрицания, а в форме ссылок и детализаций. Судьи не ждут от обвиняемого, чтобы он оспаривал какое-то утверждение или тем более отвергал те или иные факты. Они требуют от него лишь подтверждения системы, известной им только по одному фрагменту; они хотят, чтобы он воссоздал остальное соответствующим образом. Исследовательница сообщает при описании одного из этапов судебного разбирательства: «Воины были настолько поглощены рассказом юноши, что, казалось, совсем позабыли о причине его присутствия на суде». И когда наконец было извлечено магическое перо, то, как очень тонко отмечает автор, «воины были потрясены, они восклицали в один голос: „Что это значит?“. Теперь они были уверены в том, что юноша говорил правду». Они испытывают потрясение, а не торжество при виде вещественного доказательства преступления; судьи стремятся не наказать преступление, а скорее удостоверить реальность системы, сделавшей его возможным, причем для них существенны не столько объективные обоснования, сколько соответствующее эмоциональное выражение. Суд соучаствует в признании; тем самым оно обретает новую силу и превращает самого обвиняемого в сотрудника обвинителя. Благодаря этому колдовство и связанные с ним идеи перестают отягчать сознание как совокупность неясных чувств и плохо сформулированных представлений и обретают реальное бытие. Обвиняемому в качестве свидетеля сохраняют жизнь, и удовлетворение правдоподобием вымысла оказывается для группы несравненно богаче и ощутимее, чем было бы удовлетворение правосудия в случае наказания виновного. И, наконец, благодаря находчивости при защите, постепенно заставив аудиторию поверить в истинность своей системы (поскольку выбор делается не между этой и другой системами, но между магической системой и отсутствием всякой системы, т. е. хаосом), подросток сумел превратиться из угрозы безопасности своей группы в гарантию ее духовного единства.

Но защита, пожалуй, отличается не только изобретательностью. Создается впечатление, что, попытавшись осторожно, на ощупь найти соответствующую лазейку, обвиняемый искренне и,

без преувеличения можно сказать, с жаром принимает участие в драматическом представлении, которое разыгрывается им и его судьями [109]. Его объявляют колдуном, а поскольку таковые существуют, то он мог бы также им быть. Да и какие признаки открыли бы ему заранее его призвание?

Может быть, его призвание как раз выявилось в этой коллизии и доказательством его служат конвульсии доставленной в судилище девочки. И для него тоже единство системы и роль, которая ему отведена в ее становлении, важнее личной безопасности, которой он рискует в этом приключении. На глазах у всех он ловко, но вполне чистосердечно создает постепенно образ, подходящий для данной роли; черпая из своих воспоминаний и познаний, импровизируя, он тем не менее искренне живет в этой роли. Он пытается, пробуя осуществить различные манипуляции и воссоздавая по кусочкам ритуал, выполнить ту миссию, которую мог бы выполнять любой другой. Не ясно, в какой мере под конец этой истории герой так же хитрит, как в начале, и в какой мере приросла к нему маска, более того, не ясно даже, не стал ли он на самом деле колдуном. Вот что читаем мы в записи о его последней исповеди: «Чем больше юноша говорил, тем больше тема его рассказа поглощала его. Время от времени лицо его озарялось чувством удовлетворения, вызванным сознанием власти над своими слушателями». То, что девочка выздоровела, приняв лекарство, и то, что опыт, вынесенный из столь необычного испытания, организовался в систему, заставило ни в чем не повинного юношу окончательно уверовать в свое сверхъестественное могущество, в котором группа уже давно не сомневалась.

* * *

Мы должны отвести еще большее место другому исключительно ценному документу, вызывавшему до сих пор, кажется, интерес только у лингвистов: речь идет об отрывке из автобиографии туземца на языке квакиютль (район Ванкувера в Канаде), записанном Францем Боасом, который сделал его подстрочный перевод [210, с. 1—41].

Квесалид (по крайней мере это имя он получил, когда стал колдуном) не верил в могущество колдунов (или, точнее, шаманов, поскольку этот термин больше подходит для определения типа этой специфической деятельности в некоторых районах земного шара). Побуждаемый любопытством, желанием раскрыть и разоблачить их обман, он начал бывать у них; это продолжалось до тех пор, пока один из шаманов не предложил ему войти в состав их группы, где он был бы посвящен в тайну и быстро стал бы одним из «своих». Квесалид не заставил себя просить;

в его рассказе дано подробное описание первых уроков, им полученных. Это была странная смесь пантомимы, ловкости рук и эмпирических познаний. Его обучали симулировать обмороки и нервные припадки, петь магические песни, а также технике вызывания у себя рвоты; он получил довольно точные понятия об аускультации (выслушивании) и акушерстве и научился использовать «видящих», т. е. шпионов, обязанных подслушивать частные разговоры и тайно сообщать шаману некоторые сведения об источнике и симптомах болезней, которыми страдал тот или иной соплеменник. Особенно важно было овладеть ars magna * одной из шаманских школ северо-западного побережья Тихого океана, т. е. научиться пользоваться пучком пушинок, которые шаман прячет в углу рта; в нужный момент он, надкусив язык или вызвав кровотечение из десен, выплевывает окровавленный комочек и торжественно преподносит его больному и присутствующим как болезнетворное тело, извлеченное во время высасываний и прочих совершенных шаманом манипуляций.

Утвердившись в своих наихудших подозрениях, Квесалид решил продолжить расследование, но он уже не был свободен: его обучение у шаманов получило широкую огласку. Из-за этого его однажды пригласили в семью одного больного, мечтавшего о нем как о спасителе. Это первое лечение (по его словам, безвозмездное как в данном, так и в прочих случаях, поскольку он не закончил полагающегося четырехлетнего обучения) имело громкий успех. Однако, несмотря на то что после этого за ним утвердилась слава «великого шамана», Квесалид не меняет своего критического отношения к происходящему; он объясняет свой успех психологическими причинами, тем, «что больной твердо верил сну, в котором он меня видел». По его собственным словам, ему пришлось «призадуматься и поразмыслить»; это более сложное переживание поставило его перед лицом нескольких разновидностей «лжесверхъестественного» и привело к выводу, что некоторые из них оказываются менее ложными, чем другие. К первым, разумеется, относятся те, к которым он проявлял больший личный интерес и которые вписывались в систему, начинавшую исподволь складываться в его сознании.

Во время посещения соседнего племени коскимо Квесалид присутствует при исцелении, совершаемом его знаменитыми иноплеменными коллегами; к большому своему изумлению, он обнаруживает разницу в приемах: вместо того чтобы выплевывать болезнь в виде кровоточащего червячка, изготовленного из спрятанного во рту пуха, шаманы коскимо довольствуются тем, что отхаркивают в руку немного слюны и осмеливаются утверждать, что это и есть «болезнь». Чего же стоит этот метод? Какой тео-

* Букв. 'великое искусство' (*лат.*). — *Примеч. ред.*

рии он соответствует? Для того чтобы выяснить, действительно ли есть сила у этих шаманов и в чем она заключена или они только притворяются, что они шаманы, как и его соотечественники, Квесалид предлагает и получает разрешение применить свой метод, поскольку предшествовавшее лечение оказалось неэффективным; в результате больная объявляет себя выздоровевшей.

И вот впервые наш герой заколебался. Как бы мало он ни питал до сих пор иллюзий относительно своих приемов, он обнаружил еще более лживые и мистификаторские, еще более бесчестные приемы. Ведь он по крайней мере дает хоть что-то своему клиенту: он предлагает ему болезнь в наглядной и осязаемой форме, в то время как его иноплеменные коллеги совсем ничего не показывают и только утверждают, что поймали болезнь. И его метод достигает результатов, а тот — нет. Таким образом, наш герой сталкивается с проблемой, которая, может быть, несколько аналогична проблеме, возникающей по мере развития современной науки[110]. Имеются две системы. Известно, что обе неадекватны. Но логика и эксперимент показывают, что их различие значимо. В какой системе отсчета их можно сравнивать? С точки зрения соотношения с фактами, где они неразличимы, или в своих собственных системах, где они имеют, теоретически и практически, различную ценность?

В это же время «посрамленные» шаманы коскимо, потеряв доверие своих соплеменников, тоже погрузились в сомнения: их коллега предъявил в виде материально существующего предмета болезнь, которой они всегда приписывали духовную природу и которую никогда не собирались претворять в нечто видимое. Они посылают к нему гонца с приглашением на тайное совещание в одной пещере. Квесалид является туда, и его иноплеменные коллеги излагают ему свою систему: «Каждая болезнь — это человек: фурункулы и опухоли, зуд и короста, прыщи и кашель, истощение и золотуха, а также сжатие мочевого пузыря и боли в желудке... Как только нам удается поймать душу болезни, которая есть человек, болезнь, которая есть человек, умирает, ее тело исчезает в наших внутренностях». Если эта теория правильна, то что же показывать? И по какой причине при действиях Квесалида «болезнь прилипает к его руке»? Однако Квесалид ссылается на профессиональные законы, запрещающие ему заниматься обучением до истечения срока четырехлетней практики, и он отказывается говорить. Он продолжает стоять на своем и когда шаманы коскимо подсылают к нему своих дочерей, считающихся девственницами, для того чтобы его соблазнить и вырвать у него его тайну.

Между тем Квесалид возвращается в свою деревню Форт Руперт и узнает, что самый знаменитый шаман соседнего клана,

обеспокоенный его возрастающим авторитетом, выразил недоверие всем своим коллегам и пригласил их помериться с ним силами во врачевании нескольких больных. Прибыв на условленное место, Квесалид присутствует на нескольких «сеансах» лечения, которые дает его старший коллега, однако тот, так же как и коскимо, не демонстрирует болезнь. Он просто изображает, что прячет невидимый предмет, «который он называет болезнью», то в свой сделанный из коры головной убор, то в свою ритуальную погремушку, вырезанную в форме птицы. «Сила болезни, которая впивается» в опорные столбы дома или в руку знахаря, заставляет эти предметы свободно парить в воздухе. Разыгрывается обычный спектакль. Квесалида просят попытаться исцелить больного в случаях, сочтенных его предшественником безнадежными, и он одерживает победу, пользуясь своим приемом извлечения окровавленного червячка.

Здесь начинается поистине патетическая часть нашего рассказа. Исполненный стыда и отчаяния от того, что он потерял доверие соплеменников и его терапевтическая система потерпела крах, старый шаман посылает к Квесалиду свою дочь в качестве посредника, прося назначить ему свидание. Тот находит шамана сидящим у подножия дерева; старик обращается к нему со следующими словами: «Мы не собираемся говорить здесь друг другу плохое, мне только хотелось бы, друг, чтобы ты попытался спасти мою жизнь для меня, дабы я не умер от стыда, потому что стал посмешищем нашего народа из-за того, что ты сделал последней ночью. Я прошу тебя сжалиться и сказать мне, что было приклеено к ладони твоей руки той ночью. Это действительно болезнь или это была только выдумка? Я прошу тебя сжалиться и сказать мне, как ты это сделал, чтобы я мог подражать тебе. Друг, пожалей меня». Квесалид сначала слушает молча, а потом требует объяснить, действительно ли головной убор и погремушка обладают магической силой; шаман показывает ему острие, спрятанное в головном уборе, которое позволяет прикалывать его правым углом к столбу хижины, а также способ, которым он закрепляет головку своей погремушки между пальцами, чтобы создать впечатление, что птица держится клювом за его руку. Сам он, разумеется, только лжет и занимается надувательством; он притворяется шаманом ради материальной выгоды, из «алчности, питаемой к богатствам больных»; он хорошо знает, что не может ловить души, «так как у каждого из нас своя душа», поэтому он использует животное сало и утверждает, «что эта белая штука на руке — душа». Дочь присоединяется к мольбам отца: «Пожалей его, чтобы он смог жить дальше». Но Квесалид по-прежнему молчит. После этого трагического свидания старый шаман «с болью в сердце» той же ночью исчезает вместе со всеми своими близкими, чем заставил всю общину

бояться, не начнет ли он мстить за себя. Однако опасения не оправдались: он вернулся через год. Он и его дочь сошли с ума. Спустя три года он умер.

А Квесалид продолжал свою карьеру, держа в тайне свои секреты, разоблачая обманщиков и презирая свою профессию: «Лишь один раз я видел шамана, лечившего больных высасыванием; и я не смог выяснить, был он настоящим шаманом или обманщиком. Я думаю, что он был шаманом только потому, что не позволял платить ему тем, кого он вылечил. И действительно, я ни разу не видел, чтобы он смеялся». Первоначальная позиция явно изменилась: радикальный негативизм вольнодумца уступил место более богатой гамме чувств. Существуют настоящие шаманы. А он сам? В конце рассказа об этом не говорится, однако ясно, что он сознательно занимается своим ремеслом, что он гордится своими успехами и что он вступает в единоборство с остальными школами, защищая свой прием извлечения окровавленного комочка пуха, совсем, видимо, забыв о том, что это всего лишь трюк, над которым он сам вначале так насмехался.

* * *

Из сказанного видно, что психология колдуна не проста. Пытаясь ее проанализировать, остановимся сначала на личности старого шамана, который умоляет своего молодого соперника сказать ему правду, является ли приклеенный к его руке красный червяк действительно болезнью, или он из чего-то сделан, и теряет рассудок, не получив ответа. До этой драматической развязки ему было известно следующее: с одной стороны, он был убежден в том, что патологические состояния имеют причину, которую можно понять. С другой стороны, он владел системой объяснения болезни, содержащей во многом элемент его личного изобретения, и он знал, что течение болезни от момента заболевания и до выздоровления во многом определяется таким объяснением. Это превращение в сказку действительности, которая сама по себе остается неизвестной, осуществляется благодаря совместному действию трех видов опыта: во-первых, опыта самого шамана, который, если он действительно шаман по призванию (и даже если это не так, то в силу самой его практики), испытывает специфические состояния психосоматического свойства; во-вторых, больного, который действительно чувствует улучшение или не чувствует его; в-третьих, зрителей, которые участвуют во врачевании, испытывают при этом воодушевление и получают интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение, служащее основой коллективного согласия с верностью лечения, что, в свою очередь, ведет к следующей его фазе.

Эти три элемента того, что можно было бы назвать комплексом шаманства, неразрывно связаны между собой. Однако мы видим, что они группируются на двух полюсах, образуемых, с одной стороны, личными переживаниями шамана, а с другой — коллективным одобрением. Нет сомнения в том, что колдуны, по крайней мере самые искренние из них, верят в свою миссию и что это убеждение основано на реально переживаемых ими специфических состояниях. Те испытания и лишения, которым они себя подвергают, часто сами по себе уже достаточны, чтобы вызвать подобное состояние, даже если не принимать это состояние за доказательство истинного и ревностного призвания. Однако существуют также лингвистические аргументы, которые более убедительны именно благодаря тому, что они носят характер косвенных свидетельств: в диалекте винту в Калифорнии имеется пять глагольных наклонений, выражающих то, откуда получено знание о действии: путем зрительного восприятия, тактильных ощущений, путем индуктивного вывода, размышлений или, наконец, получено из уст других людей. Все пять наклонений относятся к грамматической категории знания, которая противопоставляется категории предположения, выражающейся посредством других форм. Любопытно, что отношения со сверхъестественным миром выражаются посредством наклонений, относящихся к категории знания, в частности наклонения тактильных ощущений (т. е. наиболее интуитивных форм чувственного опыта), и наклонений индуктивного вывода и умозаключений. Когда, пережив духовный кризис, туземец становится шаманом, грамматически он выражает свое состояние как следствие, которое он должен по индукции вывести из факта, явленного ему в самом непосредственном его опыте, говорящем о том, что он получил его от какого-то духа. Из этого шаман делает вывод, что он совершил путешествие в потусторонний мир, а потом снова очутился среди своих — последнее предстает ему как непосредственный его опыт [441].

Реальный опыт больного представляет собой наименее существенную сторону системы, если исключить тот факт, что больной, успешно излеченный шаманом, больше всего подходит для того, чтобы стать, в свою очередь, шаманом, как это наблюдается в настоящее время при психоанализе. Как бы то ни было, но шаману известны некоторые позитивные сведения и эмпирические приемы, отчасти объясняющие его успех; в остальном заболевания, называемые сегодня психосоматическими и наиболее часто встречающиеся в обществах с малым коэффициентом обеспеченности, должны во многих случаях поддаваться психотерапии. В целом вполне возможно, что туземные врачеватели, как и их цивилизованные коллеги, добиваются излечения по крайней мере в некоторых из тех случаев, когда к ним обращаются, и что без

этой относительной эффективности магические приемы не имели бы столь широкого распространения во все времена и на всех континентах. Однако этот вопрос не является основным, так как он подчинен двум другим: Квесалид не потому стал великим колдуном, что он излечивал своих больных, он излечивал их, потому что стал великим колдуном. Мы прямо подошли к противоположному полюсу — коллективному аспекту.

Действительно, истинную причину провала противников Квесалида следует скорее искать не в соотношении неудач и успехов, а в поведении группы. Они сами подчеркивают это, жалуясь на то, что стали всеобщим посмешищем и испытывают стыд, а стыд есть по преимуществу социальное чувство. Неудача имеет второстепенное значение, и из всех их разговоров явствует, что они рассматривают ее как производное от другого явления: утраты *общественного соучастия*, возникающего в ущерб им вокруг другого шамана и другой системы. Таким образом, основной проблемой являются отношения между индивидом и группой или, точнее, между определенной категорией индивидов и определенными требованиями социальной группы.

Пользуя своего больного, шаман разыгрывает перед своей аудиторией спектакль. Какой спектакль? Не рискуя неосторожно обобщать некоторые наблюдения, мы скажем, что этот спектакль является всегда повторением шаманом «призыва», т. е. первого припадка, во время которого ему открылось его призвание. Однако слово «спектакль» не должно вводить в заблуждение: шаман не только воспроизводит или мимически изображает события, он действительно вновь видит их во всей их живости, неповторимости и яркости. А поскольку по окончании сеанса он возвращается в нормальное состояние, то мы можем сказать, заимствуя у психоанализа основной термин, что он занимается *отреагированием*. Известно, что в психоанализе отреагированием называется тот решающий момент лечения, когда больной вновь интенсивно переживает исходную ситуацию, приведшую к его заболеванию, что в конце концов приводит к окончательному преодолению болезни. В этом смысле шаман представляет собой профессионального отреагирующего.

В другом месте мы пытались найти гипотезы, которые позволили бы объяснить, каким образом способ отреагирования, свой для каждого шамана или, во всяком случае, для каждой школы шаманов, индуцирует с помощью символов у больного отреагирование травматической ситуации [см. 481 — наст. изд., гл. X]. Но если в данном случае основное — это отношения между шаманом и группой, то следует также рассмотреть эту проблему с другой точки зрения, сопоставив мышление нормальное и мышление патологическое. Во всяком случае, если говорить с ненаучных позиций (а ни одно общество не может похвастаться отсутствием

таковых), то больное и здоровое мышление не противостоят, а дополняют друг друга. Здоровое мышление жадно стремится познать вселенную, механизмы которой ему не удается себе подчинить, а потому оно пытается постигнуть смысл непостижимых вещей; так называемое патологическое мышление, напротив того, имеет всегда наготове массу толкований и эмоциональных откликов, которыми оно всегда готово с излишком снабдить порой недостаточно богатую действительность. Для одного типа мышления всегда есть явления, не верифицируемые экспериментом, т. е остающиеся в области требуемого; для мышления патологического, которое характеризуется опытом без соответствующих объектов, всегда есть избыток наличного. Пользуясь языком лингвистов, мы скажем, что нормальное мышление всегда страдает от недостатка означаемого, в то время как так называемое патологическое мышление (по крайней мере в некоторых его проявлениях) располагает избытком означающего. Благодаря коллективному соучастию в лечении, проводимом шаманом, между этими двумя видами ситуаций создается равновесие. Поскольку человек с нормальной психикой не может разобраться в болезни, группа предлагает человеку с расстроенной психикой применить к ее лечению свое эмоциональное богатство, которое иначе пропало бы втуне. Возникает некое равновесие между тем, что действительно с психологической точки зрения является спросом и предложением, но при двух условиях: нужно, чтобы коллективная традиция и индивидуальный вымысел в сочетании дали какую-то гибкую структуру, т. е. такую систему оппозиций и корреляций, которая включала бы в себя все элементы ситуации, иначе говоря, которая отводит место колдуну, больному и зрителям, представлениям и процедурам. Во-вторых, необходимо, чтобы наряду с шаманом и больным зрители тоже принимали хоть какое-то участие в отреагировании этого жизненного ощущения целого мира символических проявлений, к которому причастны больной в силу своей болезни и колдун в силу того, что он невротик; они оба обладают определенным чувственным опытом, который иначе, как символически, они выразить не могут, но зато благодаря этому они могут показать зрителям, пусть издалека, отблески[111] этого мира.

При отсутствии возможности экспериментальной проверки, которая не нужна, да даже и не требуется, только эти отблески и их относительное богатство в каждом случае позволяют сделать выбор из нескольких возможных систем и примкнуть к той или иной школе или к тому или иному практикующему колдуну*

* Своевременно появившиеся критические статьи Мишеля Лейриса [444; 445] навели меня на мысль о необходимости уточнения вопроса о близости, представленной здесь слишком упрощенно, между колдуном

* * *

В отличие от научного объяснения речь идет не о том, чтобы установить связь беспорядочных неорганизованных состояний, эмоций и представлений с какой-то объективной причиной, но об их выражении в качестве чего-то цельного или об их построении в систему, позволяющую в определенной степени выделить или объединить эти смутные (иногда тягостные из-за их прерывистости) состояния; именно прерывистость и заставляет сознание воспринимать такие состояния как некий исходный опыт, который не может быть получен извне. Вследствие дополнительных психических нарушений колдун и больной образуют пару, конкретно воплощающую в глазах группы антагонизм, присущий всякому мышлению, обычное выражение которого, однако, остается неясным и неопределенным: больной представляет пассивную сторону, недостаток собственного «я», поскольку неформулируемое есть болезнь мышления; колдун представляет активную сторону, избыток собственного «я», поскольку аффективность есть питательный источник для символов. В процессе врачевания устанавливается равновесие между этими двумя полюсами и обеспечивается переход от одного к другому. Общий же опыт выявляет единство духовного мира, который сам по себе является проекцией мира социального.

Таким образом, становится необходимым расширить объем понятия «отреагирование», учитывая, что в других направлениях психотерапии оно имеет иной смысл, нежели в психоанализе, огромная заслуга которого состоит в выявлении этого понятия и его основополагающего значения. Можно ли сказать, что в психоанализе существует лишь одно отреагирование, а именно отреагирование больного, а не три? Это не вполне ясно. Правда, в процессе лечения шаман говорит, совершая отреагирование вместо больного, который молчит, в то время как при психоанализе говорит больной, совершая сам у себя отреагирование в присутствии врача, который его слушает. Тем не менее и от врача требуется отреагирование, несмотря на его несовпадение во времени с отреагированием больного, поскольку для того, чтобы быть психоаналитиком, нужно самому подвергнуться анализу. Затруднительнее определить роль, выполняемую соответственно магией и психоанализом в группе, поскольку магия находит способ нового приспособления группы через посредство больного к уже существовавшим ранее задачам, в то время как психоанализ возвращает больного группе посредством внесенных решений. Однако вызывает тревогу наблюдающаяся в последние годы тенденция

---

и невротиком[112]. Это сделано мной в «Введении» к изданию трудов Марселя Мосса [486].

превратить психоаналитическую систему, состоящую из совокупности научных гипотез, в некоторых строго определенных случаях проверяемых экспериментально, в некую расплывчатую мифологию, проникающую в сознание группы (объективное явление, объясняемое с психологической точки зрения субъективным стремлением расширить существующую систему истолкований, разработанных для патологического мышления, и перенести их на нормальное мышление, применяя к явлениям коллективной психологии метод, используемый только при анализе индивидуального мышления); таким образом, создается опасность параллелизма между психоанализом и магией. Тогда (а быть может, уже и сейчас) в некоторых странах основным в психоанализе станет не то, что он способен оказать действительную помощь, излечивая отдельных индивидов, а то, что миф, лежащий в основе метода лечения, способен дать чувство безопасности целой социальной группе. На первое место в психоанализе выдвинется популярная мифологическая система, в соответствии с которой на основе этого мифа и будет перестроен весь мир социальной группы.

Уже теперь сравнение метода психоанализа и применявшихся ранее и весьма распространенных методов психотерапии поможет сделать важные выводы относительно самого этого метода и принципов, на которых он основан. Постоянно расширяя круг пациентов и занимаясь уже не психопатологическими личностями, а типичными представителями социальных групп, психоанализ переходит от лечения к обращению: вылечить можно только больного, плохо адаптирующегося или неустойчивого индивида можно лишь убедить. Возникает вполне реальная опасность, что лечение (независимо от намерений врача, разумеется) приведет не к исчезновению психического расстройства или к устранению контекста, на фоне которого расстройство возникло, а к перестройке всех восприятий пациента в зависимости от психоаналитических интерпретаций. Таким образом можно прийти к исходной точке, когда появится теоретическая возможность возникновения магическо-социальной системы, которую мы проанализировали выше.

Если анализ привел нас к правильным выводам, то в магическом поведении следует видеть реакцию на ситуацию, которая сознанием воспринимается аффективно, но сущность которой лежит в сфере интеллекта. Только история символических функций позволяет объяснить то, что для человеческого интеллекта вселенная всегда недостаточно значима, а разум всегда имеет больше значений, чем имеется объектов, которым их можно приписать. Разрываемый между этими двумя системами — системой означающего и системой означаемого, человек с помощью магического мышления обретает третью систему, в которую вписыва-

ются противоречивые дотоле данные. Но эта третья система, как известно, возникает и развивается в ущерб познанию. Для развития познания необходимо, чтобы из двух первых систем развивалась только одна, причем она должна быть углублена и разработана до такого состояния (до которого нам еще очень далеко), чтобы она смогла полностью растворить в себе вторую. Не следует индивиду, будь он нормален или ненормален, повторять ошибки коллективного опыта человечества. Даже если изучение психических заболеваний привело нас к заключению, что всякий индивид в той или иной мере пользуется противоречивыми системами и страдает от их противоречивости, тем не менее из того, что система, позволяющая достичь интеграции этих противоречий, возможна и снимает причину заболевания, еще не следует, что подобная адаптация не будет абсолютным шагом назад по отношению к существовавшей прежде конфликтной ситуации.

Произвольный общий синтез, позволяющий вместе с интеграцией нормальных ситуаций интегрировать ситуацию травматическую, причем без учета тех критических случаев, когда необходимо действие, есть потеря во всех отношениях. Совокупность простейших гипотез для практика есть рабочий инструмент, но теоретик отнюдь не обязан видеть в них завершенную картину действительности. А поэтому незачем из этих гипотез делать нечто, объединяющее больного и врача в мистический союз, который к тому же воспринимается ими по-разному и приводит только к растворению лечения в магии.

На крайний случай придется ограничить психоанализ тем, что он даст язык, с помощью которого можно дать социально приемлемое выражение явлениям, которые по существу своему стали непонятны ни социальной группе, ни больному, ни целителю.

## Глава X

# ЭФФЕКТИВНОСТЬ СИМВОЛОВ *

Недавно был опубликован первый ставший нам известным религиозно-магический текст, относящийся к южноамериканским культурам. Этот текст проливает новый свет на некоторые аспекты шаманского врачевания, в связи с чем встают теоретические проблемы, которые отнюдь не достаточно освещены в великолепном комментарии издавших текст ученых — Вассена и Хольмера [371]. Мы хотели бы на этих страницах еще раз проанализировать этот текст, но не с точки зрения лингвистики или американистики, с позиций которых он изучался, а скорее для того, чтобы сделать на его основе некоторые общие выводы.

Текст представляет собой длинное песнопение; подлинник занимает 18 страниц, на которых помещается 535 стихотворных строк. Песнь записана индейцем-куна Гилермо Хайа со слов старого хранителя преданий своего племени. Куна живут на территории Панамской республики. Покойному Эрланду Норденшельду, который уделял большое внимание их изучению, удалось даже подыскать себе сотрудников из их числа. То заклинание, о котором идет речь, уже после смерти Норденшельда было передано его преемнику Вассену вышеупомянутым Хайа. Оригинальный текст сопровождается переводом на испанский язык. Этому-то переводу и посвятил все свои труды Хольмер.

Цель песнопения — помочь женщине в трудных родах. Поэтому оно применяется в исключительных случаях, так как трудные роды довольно редки у индианок Центральной и Южной Америки: обычно они рожают гораздо легче, чем женщины западноевропейской культуры. Вмешательство шамана, следовательно, требуется редко и только тогда, когда к нему в случае своей неудачи обращается за помощью повитуха. В начале песни описывается замешательство повитухи, а затем посещение ею шамана. Потом рассказывается, как шаман отправляется к роженице, как он приходит в ее хижину и начинает свои приготовления: он воскуривает дым, сжигая бобы какао, и изготовляет священные изображения, или *нучу*. Эти изображения делаются из материалов, освященных традицией, которые одни в состоянии

---

* Посвящено Раймону де Соссюру, опубликовано ранее [481].

придать им силу, и представляют духов-хранителей. Шаман берет их себе в помощники и во главе их отправляется в жилище *Муу*. *Муу* — это сила, которая ведает формированием плода. Трудные роды объясняются тем, что *Муу* превысила свои полномочия и завладела *пурба*, или «душой», будущей матери. Таким образом, вся песнь посвящена поискам потерявшейся души. Она будет возвращена больной после долгих перипетий: преодоления препятствий, победы над свирепыми животными и заключительной битвы шамана и его духов-помощников с *Муу* и ее дочерьми. Последние будут побеждены с помощью магических шапок, тяжести которых они не могут вынести. Победив *Муу*, шаман находит и освобождает *пурба* роженицы, и та разрешается от бремени. Песнь кончается перечислением мер предосторожности, которые нужно принять для того, чтобы *Муу* не ушла из больной вслед за шаманом: целью битвы было не уничтожить саму *Муу* — она необходима для продления рода, — а заставить ее не злоупотреблять своей властью. Как только справедливость восстановлена, отношения сторон становятся дружественными, и прощальные слова *Муу*, обращенные к шаману, можно было бы принять за приглашение: «Друг *неле*, когда ты снова навестишь меня?» (412) *.

Мы передаем термин *неле* как «шаман». Перевод может показаться неточным, поскольку в нашем случае врачевание не требует от исполнителя впадения в экстаз или его второго рождения. Тем не менее окуривание дымом бобов какао имеет своей целью «придать прочность одежде» *неле* и сделать его самого «сильнее, храбрее, чтоб и он мог сразиться с *Муу*» (65—66). У куна различаются несколько типов врачей; по их классификации могущество *неле* имеет — и это самое главное — сверхъестественное происхождение. Индейские врачи делятся на *неле*, *инатуледи* и *абсогеди*. Последние изучают врачующие песнопения и лекарства и после обучения проходят специальное испытание, талант же *неле* рассматривается как врожденное чутье, позволяющее увидеть непосредственную причину болезни. Причиной же болезни является орган, из которого злые духи похитили жизненные силы, частичные или общие. *Неле* может превратить этих духов в своих защитников или помощников [704, с. 80 и сл.]. Из этого следует, что мы имеем дело с шаманом, хотя его вмешательство в роды кое в чем и отличается от обычного для шаманов поведения. *Нучу* же, духи-помощники, по призыву шамана воплотившиеся в сделанные им фигурки, получают от него не только невидимость и дар прозрения, но и *нига* — «жизненность», «упорство» [704, с. 360 и сл.; 371, с. 78—79], в результате чего

* Здесь и далее в круглых скобках приведены ссылки на строки анализируемого в настоящей главе текста [371]. — *Примеч. ред.*

они становятся *нелеган* (мн. от *неле*) — «служащими людям», «существами, подобными людям» (235—237), но одаренными сверхъестественной мощью.

В нашем кратком изложении песнь представляется построенной по весьма обычной схеме: болезнь вызвана тем, что человек потерял своего духовного двойника или, точнее, одну из своих парциальных душ, совокупность которых и есть его жизненная сила. Шаман и его духи-помощники отправляются в мир духов, где освобождают двойника от власти пленившего его злого духа и возвращают его владельцу, в результате чего больной выздоравливает. Рассматриваемый нами текст интересен не этой, чисто формальной своей стороной: при внимательном чтении можно прийти к выводу (хотя вся честь этого открытия принадлежит Хольмеру и Вассену), что *Муу-Игала*, т. е. 'дорога *Муу*', и обиталище *Муу*, в представлении индейцев не является чисто мифическим путем и жилищем; это — влагалище и матка беременной женщины, по ним-то и путешествует шаман со своими *нучу*, и в их глубине они и одерживают свою победу.

Это толкование основано прежде всего на анализе понятия *пурба*. *Пурба* есть духовное начало, отличное от *нига*, определение которого мы давали выше. В отличие от *пурба нига* не может быть похищена у того, кто обладает ею, а обладать ею могут только люди и животные. Растение, камень имеют *пурба*, но не имеют *нига*, точно так же дело обстоит с трупом; у ребенка *нига* развивается с возрастом. По-видимому, понятие *нига* довольно точно передается термином «жизненная сила»; слово *пурба* же может быть переведено как «двойник» или «душа». При этом мы условимся, что эти слова не служат для различения одушевленных и неодушевленных предметов (для куна все предметы — одушевленные), скорее они соответствуют платоновскому понятию «идеи», или «архетипа», чувственным воплощением которого являются каждое существо и каждый предмет [113].

Итак, больная из нашей песни потеряла больше, чем свою *пурба*; в подлиннике описывается, что у нее лихорадка, «жаркое одеяние болезни» (1 и сл.) и потеря или ослабление зрения, «блуждающего... уснувшего на тропе *Муу-Пуклип*» (97). Больная отвечает на вопрос шамана: «*Муу-Пуклип* пришла ко мне, и она хочет забрать навсегда себе мою *нигапурбалеле*» (98). Хольмер предлагает переводить *нига* как «физическая сила», а *пурба(леле)* — как «душа» или «сущность», откуда получается «душа ее жизни» [371, с. 38, № 44]. Возможно, предположение, что *нига* — атрибут живого существа, является результатом наличия у этого последнего не одной, а многих функционально связанных *пурба*, слишком смело. Однако каждая часть тела имеет свою парциальную *пурба* [114], а *нига*, по-видимому, представляет собой в духовном плане эквивалент понятия «организм»;

точно так же как жизнь является результатом согласованной работы органов, «жизненная сила» есть не что иное, как гармоничное сосуществование всех *пурба*, каждая из которых заведует работой своего органа.

Шаман освобождает не одну только *нигапурбалеле*; найдя ее, он обнаруживает там же и другие *пурба*: *пурба* сердца, костей, зубов, волос, ногтей, ног (401—408 и 435—442). Кажется удивительным, что в этом перечне отсутствует *пурба* органов, имеющих прямое отношение к заболеванию, т. е. детородных органов. Издатели текста подчеркивают, что в данном случае *пурба* матки рассматривается не как жертва, а как причина страдания. *Муу* и ее дочери — *мууганы* (как на это указал еще Норденшельд [704, с. 364 и сл.]) — суть силы, заведующие формированием плода и дающие ему kurngin, или способности. Но в тексте ничего не говорится об этой их положительной роли. *Муу* предстает в нем как виновник болезни, парциальная душа, которая пленила и обрекла на бездействие другие души. Этим было нарушено гармоническое сосуществование парциальных душ и, следовательно, целостность «главного тела» (cuerpo jefe по-испански, 430, 435) — источник его *нига*. Но *Муу* должна остаться на своем месте, а поход, освободивший души, оставляет на время открытым путь, по которому она может уйти. Чтобы этого не могло случиться, принимаются меры предосторожности, подробному описанию которых посвящена последняя часть песни. Шаман поручает хозяевам диких животных охранять путь, запутывает следы, натягивает серебряные и золотые нити, и в течение четырех дней *нелеганы* стоят на страже и стучат палками (505—535). *Муу* по сути своей не есть злой дух, это просто дух, вступивший на путь зла. Трудные роды объясняются тем, что душа матки пленила души других частей тела. Как только эти души будут освобождены, она вновь может и должна сотрудничать с ними. Отметим, хоть и несколько преждевременно, насколько точно представления индейцев отражают физический недуг в том аффективном аспекте, в каком он воспринимается, пусть смутно, сознанием больной.

Чтобы добраться до *Муу*, шаман и его помощники должны пройти по пути, именуемому «дорога *Муу*». Многочисленные намеки в тексте приводят к одному и тому же заключению относительно того, что это такое. Когда шаман, сидя на корточках под гамаком больной, кончает лепить *нучу*, они устанавливаются «в начале дороги» (72, 83) и шаман напутствует их следующими словами:

Больная покоится в своем гамаке перед вами;
Ее белая ткань растянута, ее белая ткань
тихонько шевелится:
Распростерто слабое тело больной;

Когда они освещают дорогу *Муу*, по ней струится нечто
похожее на кровь;
Струя течет под гамаком, как кровь, вся красная;
Белая внутренняя ткань спускается вниз до земли;
И в этой белой ткани женщины спускается вниз
человеческое существо (84—90).

В смысле последних двух фраз переводчики сомневаются. Поэтому они ссылаются на другой индейский текст, опубликованный Норденшельдом, который не оставляет никаких сомнений в том, что «белая внутренняя ткань» есть вульва:

*sibugua molul arkaali*
blanca tela abriendo
*sibigua molul akinnali*
blanca tela extendiendo
. . . . . . . . . . . . . . . .
*sibugua molul abalase tulapurua ekuanali*
blanca tela centro feto caer haciendo
[704, с. 607—608; 371, с. 38, № 35—39].

В таком случае залитая кровью при тяжелых родах «дорога *Муу*», которую *нучу* должны разглядеть в отблесках своих одежд и магических шапок, представляет собой влагалище больной. А «жилище *Муу*», «замутненный источник», где она пребывает, соответствует матке: информатор-индеец поясняет название этого жилища *Амуккапириавила* словами *омеган пурба амуррекведи*, т. е. «мутные кровотечения женщины», и называет его также «глубоким, темным источником» (250—251) и «темным местом внутри» (32) *.

Итак, в нашем тексте есть некоторые характерные черты, которые выдвигают его на особое место среди обычно описываемых способов шаманского врачевания. Эти способы можно разделить на три типа, не исключающие друг друга. Первый — физическое воздействие на больной орган (манипуляции с ним или высасывание из него), имеющее целью удалить причину заболевания, обычно — извлечь шип, осколок камня, перо, причем так, чтобы они появились в подходящий момент (тропическая Америка, Австралия, Аляска). Второй способ, распространенный, например, у арауканцев, в своей главной части имитирует битву со злыми духами, которая разыгрывается сначала в хижине, а потом под открытым небом. При последнем — третьем способе, которым пользуются, например, навахо, врачеватель произносит заклинания и предписывает различные действия (помещение больного на различные части рисунка, сделанного на земле при

* Перевод ti ipua как «вихрь» неточен. У некоторых южноамериканских индейцев, как, впрочем, и в иберийских языках (ср. португальский olho d'agua), «водяной глаз» означает источник[115].

помощи песка и цветной глины), непосредственной связи которых с подлежащим излечению заболеванием проследить не удается. Во всех перечисленных случаях терапия (насколько известно, часто действенная) трудно поддается объяснению: когда она направлена на больной орган, она слишком груба и конкретна (обычно это чистый обман), чтобы оказать какое-либо действие на внутренние органы, а когда она состоит в повторении ритуальных обрядов, зачастую весьма абстрактных, остается неясным, на чем основано ее лечащее действие. Обычно, чтобы избавиться от трудностей, связанных с объяснением этого воздействия, говорят, что речь идет о психологическом лечении. Но этот термин остается лишенным содержания до тех пор, пока мы не определим, каким образом определенные психологические представления могут положительно влиять на строго определенные физические расстройства. Большой вклад в решение этой проблемы вносит текст, который мы проанализировали. В нем излагается чисто психологический способ лечения, поскольку шаман не прикасается к телу больной и не дает ей никаких лекарств, но в то же время он явно и прямо говорит о патологическом состоянии и органе, который его вызывает: можно сказать, что песнь представляет собой как бы психологическую манипуляцию с больным органом и что выздоровление ожидается именно от этой манипуляции.

* * *

Начнем с того, что определим действительный характер и отличительные свойства этой манипуляции, а затем исследуем, каковы ее цель и эффективность. Прежде всего мы с удивлением видим, что песнь, сюжетом которой является полная драматизма борьба за душу больной между духами-помощниками и злыми духами, отводит довольно незначительное место действию, как таковому: из 18 страниц текста описание поединка занимает едва ли одну, а рассказ о свидании с *Муу Пуклип* — две. Напротив, вступительная часть очень велика, и описание приготовлений и снаряжения *нучу*, их пути и остановок дано очень детально. Таково, например, в самом начале песни описание посещения шамана повитухой: разговор больной с повитухой, а затем повитухи с шаманом приводится дважды, поскольку каждый из собеседников, прежде чем ответить, в точности повторяет предыдущую реплику.

Больная говорит повитухе: «Я и вправду одета в жаркие одежды болезни».

Повитуха отвечает больной: «Ты и вправду одета в жаркие одежды болезни, потому-то я тебя так и услышала» (1—2).

Можно сослаться на то, что у индейцев-куна это обычный стилистический прием, вызываемый (как и у других народов, ограничивающихся лишь устной традицией) необходимостью твердо зафиксировать сказанное в памяти [371, с. 65—66]. Но этот прием встречается не только при передаче слов, но и при описании действий:

Повитуха обходит хижину по кругу,
Повитуха ищет жемчужины,
Повитуха делает круг,
Повитуха ставит одну ногу перед другой,
Повитуха ногой касается пола,
Повитуха ставит другую ногу вперед,
Повитуха открывает дверь своей хижины,
и дверь ее хижины скрипит,
Повитуха выходит... (7—14).

Это подробнейшее описание выхода из хижины повторяется при ее приходе к шаману, при возвращении к больной, при уходе и приходе шамана; иногда это описание повторяется дважды в тех же самых выражениях (строки 37—39 и 45—47 воспроизводят строки 33—35). Итак, песнь начинается описанием предшествовавших событий, а некоторые моменты, на первый взгляд второстепенные («приходы» и «уходы»), воспроизведены с таким обилием подробностей, что напоминают замедленную съемку. Этот прием проходит через весь текст, но нигде не применяется так систематически, как в начале, причем в описании предшествовавших событий.

Все происходит так, как если бы исполнитель обряда пытался заставить больную, чье восприятие реальности приглушено, а чувствительность обострена страданиями, отчетливо и сильно пережить вновь исходную ситуацию, мысленно восстановить ее в мельчайших подробностях. Эта ситуация влечет за собой целую цепь событий, предполагаемой сценой для которых служат тело и внутренние органы больной, т. е. песнь переходит от самой прозаической действительности к мифу, от физических явлений к явлениям физиологическим, от внешнего мира к внутренности тела. Но благодаря специальной технике внушения, пользуясь патологическим состоянием пациентки, шаман создает такие условия, при которых эти мифические события, происходящие внутри тела больной, приобретают жизненность реально пережитых фактов.

На следующих 10 страницах в прерывистом и все убыстряющемся темпе чередуются физиологические и мифические темы, словно шаман старается стереть грань между ними и уничтожить их различие в восприятии больной. Изображение женщины, лежащей в гамаке или же в положении, обычном для индеанки-роженицы: лицом на восток, колени раздвинуты, — стонущей, те-

рающей кровь, с раскрытыми и движущимися наружными половыми частями (84—92, 123—124, 134—135, 152, 158, 173, 177—178, 202—204), чередуется с призыванием духов по имени: духов хмельных напитков, духов ветра, вод, лесов и даже — драгоценное свидетельство гибкости мифов — духа «серебряного корабля белого человека» (187). Темы эти переплетаются — как и больная, *нучу* сочатся, истекают кровью, а страдания роженицы принимают космические размеры: «Ее белая внутренняя ткань свисает до лона земли... до лона земли, и пот ее течет, образуя лужи, красные, как кровь». Но в то же время появление каждого духа сопровождается подробнейшим его описанием, равно как и магическое снаряжение, которое он получает от шамана, обстоятельно перечисляется: черные жемчужины, огненные жемчужины, темные жемчужины, круглые жемчужины, кости ягуара, округлые кости, горловые кости и еще много разных костей [116], серебряные ожерелья, кости броненосца, кости птицы керкеттоли, кости зеленого дятла, кости, из которых делают флейты, серебряные жемчужины (104—118); затем вновь производится всеобщая мобилизация, как будто этих гарантий недостаточно, и все ведомые и неведомые больной силы должны быть собраны для вторжения.

Но все эти действия носят не только мифологический характер, а потому проникновение во влагалище, пусть чисто мифическое, изображается больной в конкретных и общеизвестных выражениях. Дважды термином *Муу* при этом обозначена непосредственно матка, а не парциальная душа, которая ведает ее жизнедеятельностью («*муу* больной» 204, 453) [371, с. 45, примеч. 219, с. 54, примеч. 539]. В этом случае *нелеганы*, чтобы вступить на дорогу, ведущую к *Муу*, принимают вид пениса в состоянии эрекции и ведут себя соответственно:

Шапки *нелеганов* блестят, шапки *нелеганов* белеют;
*Нелеганы* становятся плоскими и низкими (?),
как концы прямыми;
*Нелеганы* принимают устрашающий вид (?), *нелеганы*
становятся ужасными (?),
для спасения *нугапурбалеле* больной (230—233)...

и ниже:

*Нелеганы*, покачиваясь, идут к верху гамака,
они идут к верху, как *нусупане* (?) (239) *.

Рассказ построен так, чтобы вызвать в памяти реальные действия, а роль мифа ограничивается тем, что он подставляет других

* Вопросительные знаки принадлежат переводчику: *нусупане* от *нусу* «червяк» [117] — слово, которым обычно обозначают пенис [371, с. 47, примеч. 280; с. 57, примеч. 540 и с. 82].

действующих лиц. Эти персонажи проникают в естественное отверстие — после подобной психологической подготовки больная действительно чувствует их проникновение. Она не только чувствует их, они еще и «освещают» (прежде всего, конечно, самим себе, чтобы найти свой путь, но и ей тоже, делая более «ясной» и помогая осознать локализацию смутных болезненных ощущений) дорогу, по которой собираются пройти.

*Нелеганы* помещают хорошее зрение в больной,
*Нелеганы* открывают в больной светоносные глаза (231).

Это «освещающее зрение», если применить слова текста, помогает духам различить их сложный путь, определяемый настоящей мифической анатомией, соответствующей не столько истинному строению детородных органов, сколько некой эмоциональной географической карте[118], на которой отмечены все укрепления противника и все точки перехода в наступление:

*Нелеганы* отправляются в путь,
*Нелеганы* идут гуськом по дороге *Муу* так далеко,
как простираются Низкие горы;
*Нелеганы*... и т. д. так далеко, как простираются Короткие горы,
*Нелеганы*... и т. д. так далеко, как простираются Длинные горы,
*Нелеганы*... и т. д. так далеко, как Yala Pokuna Yala
(не переводится),
*Нелеганы*... и т. д. так далеко, как Yala Akkwatallekun Yala
(не переводится),
*Нелеганы*... и т. д. так далеко, как Yala Ilamisuikun Yala
(не переводится),
*Нелеганы*... и т. д. вплоть до центра Плоских гор,
*Нелеганы* отправляются в путь, *нелеганы* идут гуськом
по дороге *Муу* (241—248).

Картина внутриматочного мира, населенного фантастическими чудовищами и свирепыми животными, может получить аналогичное объяснение, подтверждение чему мы находим в словах одного аборигена: это, говорит он, «животные, которые усиливают боли рожающей женщины», т. е. персонифицированные страдания. При рассмотрении этой части песни тоже создается впечатление, что основной целью ее является назвать их, представить их в такой форме, которая доступна сознательному или бессознательному мыслительному восприятию: это Дядюшка Аллигатор, извиваясь, ползает то там, то тут, с выпученными глазами, неровно-чешуйчатый и пятнистый, он время от времени прижимается к земле и машет хвостом; Дядюшка Аллигатор *Тиикваледе*, блестящий, шевелящий своими блестящими плавниками, эти плавники занимают очень много места, все раздвигают, все тянут за собой; *Неле ки(к)кирпаканаледе*, осьминог, цепкие щупальца которого то втягиваются, то снова вытягиваются; и многие другие: Тот-кто-носит-мягкую-шапку, Тот-кто-носит-красную-шляпу, Тот-кто-носит-многоцветную-шляпу и звери-сторожа: Черный тигр, Красный зверь,

Двуцветный зверь, Зверь-цвета-пыли; все они сидят на железной цепи, высовывают языки, языки у них свешиваются, из пасти у них течет пена, хвосты у них огненные, пасть угрожающе оскалена, они все разрывают, и «все становится как кровь, все становится красным» (253—298).

Чтобы проникнуть в этот ад à la Иероним Босх[119] и добраться до его хозяйки, *нелеганы* должны преодолеть еще и другие препятствия, чисто материальные: жилы, болтающиеся веревки, натянутые нити, завесы, следующие одна за другой: цвета радуги, золотистые, серебристые, красные, черные, коричневые, синие, белые, червеобразные, «как галстуки», желтые, витые, толстые (305—330); и с этой целью шаман вызывает подкрепление — Господ-животных-буравящих-дерево — тех, что должны «разрезать, собрать, скатать и убрать» нити, которые, по мнению Вассена и Хольмера, есть не что иное, как складки слизистой оболочки матки [371, с. 85].

По мере преодоления последних препятствий духи продвигаются вперед, и начинается поединок шапок, обсуждение которого увело бы нас слишком далеко от непосредственного предмета нашего исследования. После освобождения *нигапурбалеле* начинается спуск, столь же опасный, как и подъем, ведь целью всех этих действий было вызвать роды, т. е., точно выражаясь, трудный спуск.

Шаман производит смотр и ободряет свое войско; ему приходится еще раз вызывать подкрепление: «открывающих путь», Хозяев-животных-роющих-землю, например броненосца. Все вместе они заставляют *нига* двинуться к зеву матки.

Твое тело распростерто перед тобой в гамаке,
Белая ткань его растянута,
Его белая внутренняя ткань слегка шевелится;
Твоя больная распростерта перед тобой, и ей кажется,
что она потеряла зрение.
В ее тело они возвращают ее *нигапурбалеле* (430—435).

Следующий эпизод не ясен: кажется, больная еще не выздоровела. Шаман с другими жителями деревни отправляется в горы для сбора целебных растений и повторяет атаку иным способом: на этот раз он сам, подобно пенису, проникает в «отверстие *муу*» и движется там, «как *нусупане*... полностью очищая и осушая внутренность» (453—454). Однако применение кровоостанавливающих средств вроде бы указывает на то, что роды уже произошли. Наконец перед самым рассказом о тех уже описанных нами мерах, которые были приняты, чтобы *Муу* не покинула свое жилище, шаман взывает к народу стрелков из лука. Поскольку им поручается поднять тучи пыли, «чтобы затмить *Муу* дорогу» (464) и встать на страже на всех путях *Муу*, на всех поворотах

и обходах (468), то само их появление свидетельствует о том, что наступил заключительный этап.

Быть может, вышеописанный эпизод имеет отношение к другой технике лечения, с манипулированием органами и применением лекарств, а может быть, является аналогией, в равной степени метафорической, первому путешествию, более подробно описанному в нашем варианте текста. В этом случае мы имели бы дело с двумя атаками, предпринятыми для того, чтобы помочь больной. Одна из них основывается на психофизиологической мифологии, другая — на мифологии психосоциальной, что видно из обращения к жителям деревни, но эта сторона не получила в песне достаточного развития. Как бы, впрочем, ни обстояло дело, нужно отметить, что песнь оканчивается описанием событий, имеющих место после родов, а начинается с описания событий, происходивших до начала лечения: последующие и предыдущие события пересказываются со всей тщательностью, т. е. речь идет о построении некоего систематизированного целого. Лечение должно быть направлено («служить запором») не только против попыток *Муу* ускользнуть, но и для полной действенности; еще прежде чем оно даст результаты, оно должно изобразить больной развязку, т. е. описать ситуацию, в которой все действующие лица нашли себе место, ситуацию, не таящую в себе более ничего угрожающего.

* * *

Таким образом, лечение, по всей видимости, состоит в том, чтобы больная осознала ситуацию, описанную вначале в чисто аффективных терминах, и чтобы дух смирился со страданиями, которых тело больше не может вынести. То, что мифология шамана не соответствует реальной действительности, не имеет значения: больная верит в нее и является членом общества, которое в нее верит. Злые духи и духи-помощники, сверхъестественные чудовища и волшебные животные являются частью стройной системы, на которой основано представление аборигенов о вселенной. Больная принимает их существование или, точнее, никогда не подвергала его сомнению. То, с чем она не может примириться, это страдания, которые выпадают из системы, кажутся произвольными, чем-то чужеродным. Шаман же с помощью мифа воссоздает стройную систему, найдя этим страданиям в ней соответствующее место.

Но, поняв свои муки, больная не только смиряется с ними, она выздоравливает. С нашими больными не происходит ничего подобного, когда им объясняют причину их недомоганий, рассказывая про выделения, микробы и вирусы. Нас, может быть, обвинят в парадоксе, если мы ответим, что причиной тому как

раз то, что микробы существуют, а чудовища — нет. Отношение между микробом и болезнью для сознания пациента есть отношение чисто внешнее — это отношение причины к следствию, в то время как отношение между чудовищем и болезнью для того же сознания (или подсознания) есть отношение внутреннее — это отношение символа к символизируемому объекту, или, если говорить языком лингвистики, означающего к означаемому [120]. Шаман предоставляет в распоряжение своей пациентки *язык*, с помощью которого могут непосредственно выражаться неизреченные состояния и без которого их выразить было бы нельзя. Именно этот переход к словесному выражению (которое вдобавок организует и помогает осознать и пережить в упорядоченной и умопостигаемой форме настоящее, без этого стихийное и неосознанное) деблокирует физиологический процесс, т. е. заставляет события, в которых участвует больная, развиваться в благоприятном направлении.

С этой точки зрения шаманская медицина занимает промежуточное положение между нашими органотерапией и психотерапией (как, например, психоанализ). Особенность шаманского врачевания в том, что оно применяет к органическому расстройству метод, очень близкий к психотерапевтическому или психоаналитическому. Каким образом это становится возможным? Более тщательное сравнение шаманства и психоанализа (в чем нет, по нашему мнению, ничего оскорбительного для психоанализа) поможет нам выяснить этот вопрос.

В обоих случаях цель состоит в том, чтобы перевести в область сознательного внутренние конфликты и помехи, которые до тех пор были неосознанными либо потому, что они были подавлены иными психическими силами, либо потому (как в случае родов), что происходящие процессы по природе своей носят не психический, а органический или даже механический характер. Равно в обоих случаях внутренние конфликты и внутренние помехи исчезают не в силу самого того факта, что больная постепенно приобретает действительное или предполагаемое знание их, а в силу того, что это знание делает возможным особого рода переживание, при котором конфликты реализуются в такой последовательности и в такой плоскости, которые способствуют их беспрепятственному течению и разрешению. Этот вновь переживаемый опыт получает в психоанализе название *отреагирования*. Известно, что непременным условием его является непреднамеренное вмешательство психоаналитика, который благодаря двойному механизму переноса представляется больному действующим лицом его конфликтов, причем действующим лицом во плоти и крови, по отношению к которому больной может восстановить и выразить исходную ситуацию, до тех пор остававшуюся неосознанной.

Все эти черты характерны и для шаманского врачевания. И в этом случае речь идет о том, чтобы создать некое особое переживание; и в той мере, в какой это переживание самоорганизуется, механизмы, находящиеся вне контроля индивидуума, произвольно саморегулируются, приходя в конце концов к упорядоченному функционированию. Шаман играет ту же двоякую роль, что и психоаналитик: в первой из них — для психоаналитика это роль слушателя, а для шамана — роль оратора, он устанавливает непосредственную связь с сознанием (и опосредованную — с подсознанием) больного. В этом состоит роль заклинания в собственном смысле слова. Но шаман не только произносит заклинание: он является его героем, поскольку именно он проникает в больные органы во главе целого сверхъестественного войска духов и освобождает пленную душу. В этом смысле он перевоплощается, как психоаналитик, который является объектом переноса, и становится благодаря внушенным больному представлениям реальным действующим лицом того конфликта, который переживается больным на грани органического и психического. Больной-невротик в процессе противопоставления себя реальному лицу — психоаналитику изживает свой индивидуальный миф; индейская роженица преодолевает реально существующее органическое расстройство, отождествляя себя с мифически перевоплотившимся шаманом.

Параллелизм не исключает различий. Их наличие неудивительно, потому что в одном случае приходится лечить психическое, а в другом — органическое расстройство. Действительно, лечебный метод шамана кажется точным эквивалентом лечебного метода психоаналитика, при котором, однако, произведена инверсия всех членов. Оба метода стремятся создать некое переживание, и оба достигают своей цели, создавая миф, который больной должен пережить или пережить повторно. Но в одном случае это индивидуальный миф, который сам больной строит из элементов своего прошлого, а в другом — социальный миф, полученный больным извне, не соответствующий состоянию, в котором пациент находился до момента его получения. Чтобы подготовить отреагирование, которое в этом случае становится приреагированием, психоаналитик слушает, а шаман — говорит. Более того, когда переносы уже осуществлены, больной заставляет говорить психоаналитика, передавая ему предполагаемые намерения и чувства; в заклинании же, напротив, шаман внушает больной — спрашивая ее и отвечая за нее сам — свою интерпретацию ее состояния, которой она должна проникнуться:

Взор мой заблудился, он уснул на дороге *Муу-Пуклип;*
*Муу-Пуклип* пришла ко мне. Она хочет забрать мою
*нигапурбалеле,*

*Муу Наурианти* пришла ко мне, она хочет навсегда забрать
мою *нигапурбалеле*; и т. д. (97—101).

И все же сходство обоих методов становится поразительным, когда сравниваешь шаманское врачевание с некоторыми недавно появившимися способами лечения, которые, по мнению их адептов, относятся к психоанализу.

Дезой в своих работах о грезах наяву уже отмечал, что психопатологические расстройства можно передать только языком символов. Поэтому он говорит со своими больными с помощью символов, но эти символы, в свою очередь, являются словесными метафорами. В более поздней работе, с которой мы были еще незнакомы, когда приступали к настоящему исследованию, Сешэ идет еще дальше [783], и нам кажется, что результаты, достигнутые ею при лечении одного случая шизофрении, считавшегося неизлечимым, полностью подтверждают вышеизложенные взгляды относительно психоанализа и шаманства. Сешэ заметила, что речь, как бы она ни была символична, наталкивается на барьер сознания и что добраться до глубоко скрытых комплексов можно только с помощью определенных действий. Так, чтобы выявить комплекс отнятия от груди, врач должна была принять материнскую позу. Она не производила буквально все соответствующие действия, а только некоторые из них, являющиеся ключевыми в данной ситуации, например заставляла больную коснуться щекой груди врача-психоаналитика. Символическое значение подобных действий дает возможность построить из них язык[121]: таким образом, врач беседует с пациентом, но не словами, а конкретными действиями. Эти действия носят как бы ритуальный характер и, беспрепятственно проходя через заслон сознания, обращаются непосредственно к подсознанию.

Итак, мы снова сталкиваемся с понятием манипуляции, которая, по нашему мнению, является основным элементом шаманского врачевания. Но традиционные рамки ее должны быть расширены: это или манипуляция действиями, или манипуляция идеями. Общим для них является то, что они производятся при помощи символов, т. е. значимых эквивалентов означаемого, относящихся к иному порядку реальности, чем означаемое. *Жесты* Сешэ действуют на подсознание пациентки (равно как и *представления*, которые шаман внушает больной) и определяют изменение течения органических *функций* пациентки. С началом песни роды приостанавливаются, к концу — роженица разрешается от бремени, происходящие перед родами изменения последовательно отражены в мифе: первое проникновение *нелеганов* во влагалище (241) — они поднимаются гуськом, как ходят индейцы, а волшебные шапки открывают и освещают им путь при восхождении. Когда же духи возвращаются (это вторая фаза

мифа и первая фаза физиологического процесса, когда ребенок начинает продвигаться по родовому каналу), то внимание сосредоточивается на ногах духов: сообщается, что они обуты (494—496). Когда они входят в жилище *Муу*, они идут уже не гуськом, а в ряд «по четыре» (388), а когда выходят на свет, то они уже выстроены «в один ряд по фронту» (248). Без сомнения, эти преобразования таких подробностей в мифе имеют целью вызвать соответствующую реакцию организма. Но больная не переживала бы это как реальный опыт, если бы расширение стенок влагалища не происходило на самом деле. Действенность символов гарантируется гармоническим параллелизмом мифа и событий. Миф и происходящие события образуют пару, в которой осуществляется дуализм больного и врача. При лечении шизофрении действия производит врач, а больной создает миф; в шаманском врачевании миф рассказывает шаман, а больной совершает действия.

* * *

Аналогия обоих методов станет еще более полной, если мы вслед за Фрейдом, дважды высказавшим эту мысль *, предположим, что в конце концов описание структуры неврозов и психозов в терминах психологии уступит место физиологической или даже биохимической концепции. Это может случиться даже раньше, чем можно было предположить: недавно шведскими исследователями ** установлено, что нервные клетки нормальных и психически больных людей содержат разное количество полинуклеотидов [122]. При допущении этой или любой ей подобной гипотезы шаманское врачевание и психоанализ становятся совершенно аналогичными. И в том и в другом случае нужно индуцировать определенные органические изменения, сущностью которых является преобразование структуры. Это достигается с помощью мифа, переживаемого больным, который он либо получает извне, либо строит его сам, причем структура этого мифа на уровне неосознанных психических процессов должна быть аналогична той органической структуре, появление которой на уровне телесном должно быть вызвано с помощью мифа. Эффективность символики как раз и состоит в той «индукционной способности», которой обладают по отношению друг к другу формально гомогенные структуры, построенные на разном материале и разных уровнях живого: на уровне органических процессов, неосознанных психических процессов и сознательного мышления.

---

* В английском издании «По ту сторону принципа удовольствия» [ср. 409, с. 244] и «Новых лекциях» [ср. 228, с. 79].

** Касперссоном и Хиденом в Институте Каролинска в Стокгольме.

Самым обычным примером подобной индукции является поэтическая метафора. Но ее обычное современное употребление не позволяет ей выйти из чисто психической сферы. Мы должны тем самым отдать должное интуиции Артюра Рембо, сказавшего что «с помощью метафоры можно изменить мир».

Сравнение с психоанализом позволило нам выявить некоторые аспекты врачевания. Не исключено совершенно и то, что когда-нибудь изучение шаманизма поможет прояснить некоторые темные места теории Фрейда, в частности понятия мифа и подсознания.

Из вышеизложенного видно, что если признать наличие физиологического субстрата неврозов, то единственная разница между шаманским лечением и психоанализом — это различное происхождение мифа. В одном случае он обнаруживается как индивидуальное достояние, а в другом является плодом коллективного творчества. Многие психоаналитики будут отрицать, что психические констелляции, возникающие в сознании больного, представляют собой миф, они могут ссылаться на то, что это — имевшие место события, которые иногда можно датировать и подлинность которых можно проверить, опрашивая родных и близких пациента [215]. Мы не сомневаемся в реальности этих фактов. Но стоит поразмыслить над тем, что именно дает в психоанализе терапевтический эффект. Является ли терапевтическая ценность лечения следствием того, что возрожденные в памяти ситуации были реально, или травматизирующая сила этих ситуаций была следствием того, что, когда они возникали, субъект воспринимал их в форме живого мифа? При этом мы считаем, что травма не может являться неотъемлемым внутренним свойством какой-либо ситуации; существует только возможность, что какие-либо события на фоне определенного психологического, исторического и социального контекста будут индуцировать эмоциональную кристаллизацию [123] по образцу уже существующих в психике структур. По отношению к событию или рассказу о нем эти структуры — точнее, законы их построения — явление вневременное. Вся психическая жизнь и весь внешний опыт невротика организуются одной исключительной, или доминирующей, структурой, причем катализатором служит некий изначальный миф. Но эта доминирующая структура, равно как и другие, занимающие у невротика подчиненное положение по отношению к первой, характерна и для психики нормального человека, будь он членом цивилизованного общества или членом общества первобытного. Совокупность этих структур и составляет то, что мы называем бессознательным. Вот тут как будто и стирается окончательно разница между теорией шаманизма и теорией психоанализа. Бессознательное перестает быть прибежищем индивидуальных особенностей, хранилищем личной истории, которая де-

лает каждого из нас существом уникальным. Термин «бессознательное» обозначает символическую функцию, отличительную для человека, но у всех людей проявляющуюся согласно одним и тем же законам и, в сущности, сводящуюся к совокупности этих законов.

Если эта концепция верна, то, вероятно, между бессознательным и подсознательным нужно установить более четкое различие, чем это принято в современной психологии. Подсознание, хранилище воспоминаний и образов, которые каждый индивидуум накапливает в течение жизни *, в этом случае становится одним из аспектов памяти. Благодаря одним и тем же свойствам подсознательные воспоминания непреходящи во времени и ограниченны, поскольку они потому и называются подсознательными, что их нельзя вызывать по своей воле. Напротив, бессознательное всегда остается пустым, лишенным образного содержания, или, точнее, оно имеет такое же отношение к образам, как желудок к находящейся в нем пище. Бессознательное является инструментом с единственным назначением — оно подчиняет структурным законам, которыми и исчерпывается его реальность, нерасчлененные элементы, поступающие извне: намерения, эмоции, представления, воспоминания. Можно сказать, что подсознание — это индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем лишь в той мере, в какой он организован по законам бессознательного [124]).

Поскольку законы эти едины, в каждом случае, когда проявляется бессознательное, и для каждой личности выше поставленная проблема может быть решена. Словарь имеет меньшее значение, чем структура. Создан ли миф субъектом или заимствован из коллективной традиции (причем между индивидуальными и коллективными мифами происходит постоянное взаимопроникновение и обмен), он различается лишь материалом образов, которыми оперирует; структура же остается неизменной, и именно благодаря ей миф выполняет свою символическую функцию.

Добавим, что эти структуры не только едины для всех и безразличны к материалам, которые они организуют, но еще и очень малочисленны, и мы поймем, почему мир символов столь разнообразен по содержанию и столь однообразен по строению. Языков много, а фонологических законов мало, и они действительны для всех языков. Сборник известных сказок и мифов занял бы

* Это определение обретает смысл при строгом разграничении бессознательного и подсознательного.

многого томов. Но их можно свести к небольшому числу простейших типов, если за разнообразием действующих лиц рассмотреть некоторые простейшие функции [125]. Комплексы же — эти индивидуальные мифы — тоже сводятся к нескольким простым типам — формам, в которые отливается бесчисленное разнообразие отдельных случаев.

Из того факта, что шаман не анализирует психику своего больного, можно сделать вывод, что поиски утраченного времени [126], которые иногда рассматриваются как основа терапии психоанализа, являются всего лишь видоизменениями (ценностью которых пренебречь нельзя) основного метода. Определение этого метода должно быть независимо от происхождения мифа, индивидуального или коллективного, поскольку мифическая *форма* превалирует над *содержанием* рассказа. По крайней мере такой вывод напрашивается из анализа индейского текста. Но в некотором смысле всякий миф есть воспоминание о событиях прошлого. Отличие психоанализа от шаманизма, хотя он, по существу, является современной формой последнего, определяется в основном тем, что в современной машинной цивилизации место для мифологического времени остается только в отдельном человеке. Из этого утверждения психоанализ может почерпнуть уверенность в своей жизнеспособности и надежды на более глубокое теоретическое обоснование. Психоаналитики лучше поймут механизм действия своего метода и свои цели, если сопоставят их с методами и целями своих великих предшественников — шаманов и колдунов.

## Глава XI

# СТРУКТУРА МИФОВ *

> Можно сказать, что вселенные мифов обречены распасться, едва родившись, чтобы из их обломков родились новые вселенные.
>
> *Франц Боас. Предисловие к работе Д. Тейта [205, с. 18]*

Вот уже двадцать лет, как антропология все больше удаляется от изучения религий, хотя отдельные попытки в этом направлении и делаются. Этим воспользовались многочисленные дилетанты, вторгшиеся в область этнологии верований. Их наивные измышления в той области, которая для нас еще остается целиной, грозят вместе с нашими собственными недостатками окончательно погубить будущее наших начинаний.

Каким образом такое положение стало возможным? Основоположники этнологии верований Тэйлор, Фрэзер и Дюркгейм уделяли достаточное внимание психологическим проблемам; но, не будучи профессиональными психологами, они не могли поспеть за быстрым развитием новых идей в этой области и еще меньше могли предвидеть направление ее развития. Поэтому их интерпретации устарели вместе с теми психологическими постулатами, на основе которых они строились. Тем не менее их заслугой является то, что они поняли связь проблем религиозной этнологии верований с психологией интеллектуальной деятельности. Вслед за Хокартом [127] (который отметил это в начале одной из своих работ, недавно опубликованной посмертно) нам остается пожалеть, что современная психология слишком часто проявляла недостаточный интерес к интеллектуальным феноменам, предпочитая заниматься изучением аффективной жизни: «К недостаткам, свойственным психологической школе... прибавилось, таким образом, заблуждение, что отчетливые мысли порождаются смутными эмоциями» [368, с. 7]. Чтобы включить в сферу нашей логики умственные операции, очевидно отличные

* Опубликовано в 1955 г. на английском языке [516], переведено на французский язык с некоторыми изменениями и дополнениями.

от наших, но все же относящиеся к сфере интеллекта, потребовалось бы расширить ее границы. Вместо этого была сделана наивная попытка свести подобные умственные операции к смутным и непередаваемым чувствам. Этот метод изучения верований, известный под названием феноменологического, во многих случаях оказался малоинтересным и бесплодным.

* * *

От создавшегося в этнологии верований положения больше всех других ее разделов пострадала мифология. Безусловно, можно сослаться на существование весьма значительных работ Дюмезиля [128] и Грегуара [129], но они не являются специальными работами по этнологии. Как и пятьдесят лет назад, эта наука находится в беспорядочном состоянии. Пытаются обновить старые интерпретации: представления об общественном сознании, обожествление исторических персонажей (или обратный процесс). С какой бы точки зрения мифы ни рассматривались, их всегда сводят или к беспочвенной игре воображения, или к примитивной форме философских спекуляций.

Чтобы понять, что есть миф, нам остается выбирать только между тривиальностью и софизмом. Некоторые считают, что каждое общество с помощью своих мифов выражает такие основные чувства, как любовь, ненависть, месть — общие для всего человечества, другие — что мифы представляют собой попытку объяснить малопонятные явления — астрономические, метеорологические и т. п. Но общество не отвергает позитивных, пусть даже ложных интерпретаций; с какой стати оно должно отдать предпочтение столь смутным и сложным представлениям? Впрочем, психоаналитики, как и некоторые этнологи, хотят заменить космологическую и натуралистическую интерпретации другими объяснениями, заимствованными из социологии и психологии. В таком случае все становится слишком уж просто. Пусть в некой системе мифов отводится важное место какому-либо персонажу, скажем очень недоброжелательной бабке; тогда нам объяснят, что в таком-то обществе бабки враждебно относятся к внукам. Мифология превращается в отражение социальных структур и общественных отношений. А если наблюдаемые факты противоречат гипотезе, будет выдвинута другая гипотеза, согласно которой миф отражает реальные, но вытесненные чувства. Каково бы ни было истинное положение вещей, при подобном способе рассуждений для диалектики, которая выигрывает в любом случае, всегда можно найти подходящее объяснение.

Приходится признать, что изучение мифов приводит нас к противоречивым заключениям. В мифе все может быть; кажется, что последовательность событий в нем не подчиняется правилам

логики и нарушает закон причинности. Любой субъект может иметь здесь любой предикат, любые мыслимые связи возможны. И при этой кажущейся произвольности одни и те же мифы с теми же отличительными чертами и зачастую с теми же подробностями встречаются во многих областях земного шара. Встает вопрос: если содержание мифов абсолютно случайно, как объяснить их сходство в разных местах Земли? Можно надеяться найти решение только в том случае, если мы четко осознаем, что миф противоречив по сути своей. Это противоречие похоже на то, которое обнаружили первые философы, заинтересовавшиеся языком. Для того чтобы лингвистика оформилась как наука, пришлось сначала разобраться с этим вопросом. Древние философы подходили к языку так, как мы подходим сегодня к мифологии. Они подметили, что в каждом языке определенные сочетания звуков соответствуют определенным значениям, и безуспешно пытались понять, какая внутренняя необходимость объединяет эти *значения* и эти *звуки*. Усилия были напрасны, потому что одни и те же звуки в разных языках связаны с разными значениями. Противоречие разрешилось только тогда, когда было замечено, что значащая функция в языке связана не с самими звуками, а со способом их сочетания между собой.

Многие недавно появившиеся теории мифа впадают в то же заблуждение. По Юнгу, значение связано с определенными мифологическими темами, которые он назвал архетипами[130]. Это рассуждение напоминает известное заблуждение философов, занимавшихся языком. Они долгое время считали *, что различные звуки благодаря внутренне присущим им свойствам передают то или иное значение: так, «текучие» полугласные якобы должны вызвать представление о соответствующем состоянии материи, открытые гласные по преимуществу включаются в состав имен, обозначающих предметы большие, громоздкие, тяжелые или звонкие[131] и т. д. Соссюровский принцип *произвольного характера лингвистических знаков*, конечно, нуждается в пересмотре и поправках [193; см. также наст. изд., гл. V], но, пожалуй, любой лингвист признает, что этот принцип когда-то открыл новую эпоху в истории лингвистической мысли.

Недостаточно только провести сравнение современного положения в мифологии с состоянием лингвистики донаучного периода. Если мы этим ограничимся, мы только рискуем попасть из одной трудной ситуации в другую. Сопоставление мифа с языком ничего не решает: миф есть составная часть языковой деятельности; он передается словами, он целиком входит в сферу высказывания.

---

* Эта гипотеза имеет еще своих сторонников [см., например, 714].

Чтобы понять специфический характер мифологического мышления, мы должны признать, что миф есть одновременно и внутриязыковое и внеязыковое явление. Подобная трудность встречается и в лингвистике: язык включает в себя различные уровни. Проводя различие между *языком* и *речью*, Соссюр показал, что язык можно рассматривать в двух взаимодополняющих аспектах — структурном и статистическом: язык обратим во времени, а речь во времени необратима [132]. Но если возможно выделить в языке два вышеназванных уровня, то нет ничего невероятного в том, что нам удастся найти и третий.

Мы только что дали определение *языка* и *речи* через временные системы, к которым они соответственно относятся. Миф также использует третью временную систему, которая сочетает в себе свойства обеих названных временных систем. Миф всегда относится к событиям прошлого: «до сотворения мира» или «в начале времен» — во всяком случае, «давным-давно» [133]. Но значение мифа состоит в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, существуют вне времени.

Миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее. Чтобы понять эту многоплановость, лежащую в основе мифов, обратимся к сравнению. Ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология. Быть может, в нашем современном обществе последняя просто заменила первую. Итак, что делает историк, когда он упоминает о Великой французской революции? Он ссылается на целый ряд прошедших событий, отдаленные последствия которых, безусловно, ощущаются и нами, хотя они дошли до нас через целый ряд промежуточных необратимых событий. Но для политика и для тех, кто его слушает, французская революция соотносится с другой стороной действительности: эта последовательность прошлых событий остается схемой, сохраняющей свою жизненность и позволяющей объяснить общественное устройство современной Франции, его противоречия и предугадать пути его развития. Вот как об этом сказал Мишле, одновременно и историк, и политический мыслитель: «В тот день все было возможно... Будущее стало настоящим. Иначе говоря, времени больше не было, была вспышка вечности» [672, т. IV, с. 1 (цит. по 666, с. 273)]. Эта двойственная структура, одновременно *историческая* и *внеисторическая*, объясняет, каким образом миф может одновременно соотноситься и с *речью* (и в качестве таковой подвергаться анализу), и с *языком* (на котором он излагается). Но сверх того он имеет еще и третий уровень, на котором его можно рассматривать как нечто абсолютное. Этот третий уровень также имеет лингвистическую природу, но отличную от двух первых.

Я позволю себе сделать краткое отступление, чтобы проиллюстрировать отличие мифа от всех других лингвистических явле-

ний. Миф можно определить как такой вид высказываний, при котором известное выражение «traduttore — traditore» * совершенно несправедливо. С этой точки зрения место, которое занимает миф в ряду других видов языковых высказываний, прямо противоположно поэзии, каково бы ни было их сходство. Поэзия необычайно трудно поддается переводу на другой язык, и любой перевод влечет за собой многочисленные искажения. Напротив, ценность мифа, как такового, нельзя уничтожить даже самым плохим переводом. Как бы плохо мы ни знали язык и культуру народа, создавшего миф, он все же во всем мире любым читателем будет воспринят как миф. Дело в том, что сущность мифа составляют не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем *история*[134]. Миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается, если можно так выразиться, *отделиться* от языковой основы, на которой он сложился[135].

Подведем некоторые предварительные итоги. Мы сделали три вывода: 1) если мифы имеют смысл, то он определен не отдельными элементами, входящими в их состав, а тем способом, которым эти элементы комбинируются; 2) миф есть явление языкового порядка, он является составной частью языка; тем не менее язык в том виде, в каком он используется мифом, обнаруживает специфические свойства; 3) эти специфические свойства располагаются на *более высоком уровне*, чем обычный уровень языковых выражений, иначе говоря, эти свойства имеют более сложную природу, чем свойства языковых высказываний любого другого типа.

Если допустить эти три положения в качестве рабочей гипотезы, то из них немедленно следуют два очень важных вывода: 1) как и всякий лингвистический объект, миф образован составляющими единицами; 2) эти составляющие единицы предполагают и наличие таких единиц, которые обычно входят в языковые структуры, а именно фонемы, морфемы и семантемы, но по отношению к этим последним они являются тем, чем сами семантемы являются по отношению к морфемам, а морфемы — по отношению к фонемам. Каждая последующая форма стоит на более высокой ступени сложности, чем предыдущая. По этой причине составляющие элементы, характерные для мифов (наиболее сложные из всех), мы назовем большими структурными единицами.

Каким образом мы можем распознать и выделить эти большие составляющие единицы, или мифемы? Мы знаем, что их нельзя уподобить ни фонемам, ни морфемам, ни семантемам и что они соотносятся с более высоким уровнем: в противном слу-

* «Переводчик — предатель» (*итал.*). — *Примеч. ред.*

чае миф ничем не отличался бы от любой другой формы высказывания. Придется, видимо, искать их на уровне фразы [136]. На стадии предварительного изучения мы будем действовать методом приближения, методом проб и ошибок, руководствуясь принципами, служащими основой всех форм структурного анализа: это означает стремление к экономности объяснений, к единству решения, к возможности восстановить целое по его части и предвидеть дальнейшее развитие, исходя из наличествующих данных.

До сих пор мы использовали следующий метод: каждый миф анализировался независимо от других, причем мы старались передать последовательность событий с помощью возможно более коротких фраз. Каждая фраза записывалась на карточку, которая получала номер, соответствующий ее месту в повествовании. Тогда становилось очевидным, что в каждом случае основным является предикат, который приписывался какому-либо субъекту. Иными словами, каждая большая структурная единица по природе своей есть некое *отношение.*

Предшествующее определение является неудовлетворительным по двум причинам. Во-первых, лингвистам-структуралистам известно, что, на каком бы уровне мы ни вычленяли составляющие единицы, они всегда представляют собой отношения. Какова же тогда разница между *большими* и любыми другими единицами? Во-вторых, вышеописанный метод исследует только необратимый временной процесс, поскольку карточки нумеруются в порядке, соответствующем их месту в повествовании. Специфический характер мифического времени — его двойная природа, необратимость и обратимость, синхронность и диахронность — объяснения не получает.

Эти замечания приводят к новой гипотезе, которая касается самой сути проблемы. Предположим, что настоящие составляющие единицы мифа представляют собой не отдельные отношения, а пучки *отношений* и что только в результате комбинаций таких пучков составляющие единицы приобретают функциональную значимость. Отношения, входящие в один пучок, могут появляться, если рассматривать их с диахронической точки зрения, на известном расстоянии друг от друга, но если нам удастся объединить их в их «естественном» сочетании, то тем самым нам удастся представить миф как функцию новой системы временно́го отсчета, которая удовлетворяет первоначальным допущениям. Эта система имеет два измерения: синхронное и диахронное — и, следовательно, соединяет в себе характерные черты «языка» и «речи». Поясним нашу мысль с помощью двух сравнений. Представим себе инопланетных археологов, появившихся на Земле после того, как человечество исчезнет с нее, и производящих раскопки на месте одной из наших библиотек. Этим археологам совершенно неизвестна наша письменность, но они

пытаются расшифровать ее. Для этого нужно предварительно установить, что мы пишем слева направо и сверху вниз. Но даже после этого открытия часть книг дешифровать не удастся. Это будут оркестровые партитуры, хранящиеся в музыкальном отделе. Инопланетные ученые будут пытаться читать нотные строчки последовательно одну за другой, начиная с верха страницы; потом они заметят, что некоторые группы нот повторяются частично или полностью через определенные интервалы и что некоторые мелодические фразы, находящиеся на расстоянии друг от друга, схожи между собой. В таком случае им, возможно, придет в голову, что эти мелодические фразы нужно рассматривать не последовательно, а как части одного целого, охватывать их целиком[137]. Тогда они откроют принцип того, что мы называем *гармонией.* Оркестровая партитура имеет смысл только тогда, когда ее читают по одной оси диахронно (страницу за страницей, слева направо) и вместе с тем по другой оси синхронно, сверху вниз. Иначе говоря, все ноты, находящиеся на одной вертикальной линии, представляют собой большую составляющую единицу, или пучок отношений.

Второе сравнение меньше отличается от первого, чем это может показаться с первого взгляда. Представим себе некоего человека, совершенно незнакомого с нашими игральными картами, который в течение длительного времени наблюдает за гадалкой. Он видит и классифицирует ее клиентов, определяет их приблизительный возраст, пол, общественное положение и т. д., подобно тому как этнограф кое-что узнает о тех обществах, мифы которых он изучает. Наш наблюдатель будет слушать предсказания, даже запишет их на магнитофон, как мы повествования туземцев-информантов, чтобы на досуге иметь возможность их сравнить. Если это достаточно толковый наблюдатель и если он соберет достаточно обширную информацию, он, по всей видимости, сумеет восстановить структуру и состав применяемого расклада, т. е. число карт — тридцать две или пятьдесят две, — распределенное на четыре однородные серии, каждая из которых состоит из одних и тех же составляющих единиц (карт) с единственным различительным признаком — мастью.

Проиллюстрируем метод на примерах, имеющих непосредственное отношение к нашему предмету. Возьмем миф об Эдипе — он всем известен, и пересказывать его нет надобности. Конечно, на этом примере трудно что-либо показать. Миф об Эдипе дошел до нас в отрывках, причем в позднейшей редакции. Эти литературные обработки вдохновлялись скорее эстетическими и моральными требованиями, нежели религиозной традицией или ритуальным обрядом, если и допустить, что этот миф когда-либо имел религиозное или ритуальное значение. Но мы не стремимся здесь к правдоподобному толкованию мифа об Эдипе, приемле-

мому для специалиста. Мы хотим просто продемонстрировать определенный метод исследования, не делая никаких выводов о самом этом мифе, так как вполне возможно, что в силу высказанных выше неясностей этот метод к нему и вообще неприменим. Это «демонстрация» не в том смысле, в каком ее понимают ученые, а скорее «демонстрация», которую проводит уличный торговец, пытаясь продать зевакам какую-нибудь машинку. Цель здесь — не в том, чтобы получить конкретный результат, а в том, чтобы кратко разъяснить собравшимся, как она действует.

Мы будем рассматривать миф так, как если бы он представлял собой оркестровую партитуру [138], переписанную несведущим любителем, линейка за линейкой, в виде непрерывной мелодической последовательности; мы же пытаемся восстановить его первоначальную аранжировку. Мы будем действовать так, как если бы мы имели последовательность целых чисел вида 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8 и перед нами стояла задача сгруппировать все единицы, двойки, тройки и т. д., составив из них таблицу:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 2 | | 4 | | | 7 | 8 |
| | 2 | 3 | 4 | | 6 | | 8 |
| 1 | | | 4 | 5 | | 7 | 8 |
| 1 | 2 | | | 5 | | 7 | |
| | | 3 | 4 | 5 | 6 | | 8 |

Будем производить подобную операцию с мифом об Эдипе, пробуя все расстановки мифем до тех пор, пока одна из расстановок не удовлетворит требованиям, выдвинутым ранее (с. 188). Предположим произвольно, что такая расстановка найдена и изображается таблицей (см. с. 191); еще раз напомним, что мы ни в коей мере не предлагаем ее вниманию специалистов по античной мифологии, которые вольны изменить ее или вообще отвергнуть.

Мы имеем четыре (вертикальные) колонки, в каждой из которых сгруппированы отношения, входящие в один пучок. Если мы хотим *рассказать* миф, нам нужно, не обращая внимания на колонки, читать ряды слева направо и сверху вниз. Но если мы хотим его *понять*, то одно из этих направлений, связанное с диахронией (сверху вниз), теряет свою функциональную значимость, и мы читаем слева направо, колонку за колонкой, причем рассматриваем каждую колонку как единое целое [140].

Все отношения, сгруппированные в одной и той же колонке, согласно нашему предположению, имеют общие черты, которые нам предстоит выявить. Так, все события, объединенные в первой колонке слева, касаются кровного родства, причем значение его преувеличено, т. е. отношения между родственниками более

| | | | |
|---|---|---|---|
| Кадм ищет свою сестру Европу, похищенную Зевсом | | | |
| | | Кадм убивает дракона | |
| | Спартанцы убивают друг друга в братоубийственной резне | | |
| | | | Лабдак (отец Лайя) = хромой (?) |
| | Эдип убивает своего отца Лайя | | Лай (отец Эдипа) = = левша (?) [189] |
| | | Эдип убивает сфинкса | |
| | | | Эдип = толстоногий (?) |
| Эдип женится на своей матери Иокасте | | | |
| | Этеокл убивает своего брата Полиника | | |
| Антигона, нарушая запрет, хоронит своего брата Полиника | | | |

близкие, чем это допускается социальными нормами. Итак, сделаем допущение, что общая черта всех событий, приведенных в первой колонке, — это *переоценка (гипертрофия) родственных отношений.* Тогда во второй колонке представлены те же отношения с обратным знаком, что можно определить как *недооценку или обесценение отношений родства.* Третья колонка посвящена чудовищам и их уничтожению. Для толкования четвертой требуются предварительные уточнения. На то, что имена предков Эдипа по мужской линии предположительно являются именами значимыми, неоднократно обращалось внимание. Но лингвисты не придают этому значения, поскольку, согласно определению,

значение термина может быть установлено только в том случае, когда оно подходит к любому контексту, где слово может быть употреблено, имена же собственные существуют вне контекста. При нашем подходе к мифу трудностей в этом случае меньше, поскольку миф перестроен так, что сам по себе является контекстом. Поэтому значимую ценность представляет не случайный смысл взятого отдельно имени, а тот факт, что все три имени имеют общий признак, а именно предположительно выражают некое *затруднение в пользовании конечностями* [141].

Прежде чем перейти к дальнейшему, сравним две правые колонки. Третья колонка имеет отношение к чудовищам: сначала речь идет о драконе, хтоническом монстре, которого нужно убить для того, чтобы люди могли родиться из земли, а затем о сфинксе, стремящемся лишить жизни свои жертвы — людей — при помощи загадок о том, что есть человек. В этом построении второй член воспроизводит первый, а первый соотносится с идеей *автохтонного* происхождения человека. Поскольку в конце концов оба чудовища оказываются побежденными человеком, можно сказать, что общая черта третьей колонки — это *отрицание автохтонного происхождения человека* *.

---

* Мы не собираемся вступать в дискуссию со специалистами, — это было бы слишком самонадеянно, да и сам спор был бы беспредметным, поскольку мы выбрали миф об Эдипе только для примера. Но хтонический характер сфинкса может показаться сомнительным, а потому мы сошлемся на слова Мари Делькур: «В архаических легендах они (сфинксы) несомненно порождены самой Землей» [256, с. 108]. Сколь бы ни были различны наш метод и метод Делькур (и сколь бы ни отличались наши выводы от ее, если мы были бы достаточно компетентны, чтобы глубоко исследовать этот вопрос), нам кажется, что она убедительно раскрыла происхождение сфинкса в архаических легендах. Это — чудовище женского пола, которое нападает на юношей и насилует их, иными словами, персонификация женского существа с обратным знаком. Этим и объясняется то, что на многочисленных изображениях, которые умело собраны в последней части работы Делькур, мужчина и женщина всегда противопоставлены друг другу, как небо и земля, причем эта оппозиция оказывается обращенной (инвертированной) [142].

Как будет видно из дальнейшего, мы потому и выбрали в качестве примера миф об Эдипе, что между архаическими греческими мифами и мифами индейцев пуэбло, которые используются для примеров в дальнейшем изложении, существует известная аналогия. Сфинкс же, в трактовке Делькур, аналогичен в североамериканской мифологии двум персонажам (которые, по-видимому, представляют собой вариации одного и того же). С одной стороны, это «old hag», т. е. старая ведьма отталкивающего вида, которая самой своей внешностью загадывает загадку юному герою. Если герой загадку разгадает, т. е. ответит на заигрывания этого омерзительного создания, то поутру на своем ложе он найдет лучезарную красавицу, которая принесет ему корону (подобный сюжет есть и в кельтских сказаниях). Еще больше сфинкс напоминает «child-protruding woman» (женщину-роженицу) индейцев хопи, или, если угодно, фаллическую мать. Это молодая роженица, которую ее племя, совершавшее трудный переход, бро-

Эти гипотезы помогают понять смысл четвертой колонки. В мифологии часто упоминается, что, родившись из земли, человек в самый момент своего возникновения не умел ходить или ходил очень неуклюже. Так, у индейцев-пуэбло существа, рожденные землей, например шумайколи или муйингву, который помогал родам, хромы (в текстах их называют: Окровавленная нога, Раненая нога, Мягкая нога). Такое же наблюдение можно сделать в отношении персонажей мифологии квакиютль, именуемых коскимо: после того как Циакиш, подземное чудовище, поглотило племя коскимо, последние появились вновь на поверхности земли, «переваливаясь на ходу с боку на бок или раскачиваясь взад-вперед». Итак, общая черта всей четвертой колонки — это, по всей видимости, идея *автохтонного происхождения человека*, из чего следует, что четвертая колонка находится в таком же отношении к третьей, как первая ко второй.

Если мы не можем связать группы отношений между собой то мы можем утверждать, что два противоречивых отношения идентичны друг другу в той мере, в которой каждое из них противоречит самому себе. Пока этого приблизительного вывода о структуре мифов достаточно.

Что же выражает миф об Эдипе, истолкованный «по-индейски»? Вероятно, что общество, исповедующее идею автохтонности человека (см.: Павсаний, кн. VIII, XXIX, 4: растение есть прообраз человека [143]), не может перейти к мысли о том, что каждый из нас рожден от союза мужчины и женщины. Это неодолимый барьер. Но миф об Эдипе дает логический инструмент, при помощи которого от первоначальной постановки вопроса — человек родится от одного существа или от двух? — можно перейти к производной проблеме, формулируемой приблизительно так: подобное рождается подобным или чем-то другим? Отсюда становится очевидным следующее соотношение: переоценка кровного родства существует в обществе наряду с его недооценкой; стремление отвергнуть автохтонность существует наряду с невозможностью это сделать. Опыт может опровергать теорию, но социальная жизнь подтверждает ее в той мере, в какой и социальная жизнь, и космология обнаруживают сходную структуру. Стало быть, космология верна. Теперь сделаем отступление и изложим два дополнительных замечания.

Для приведенных выше рассуждений мы могли пренебречь вопросом, который некогда очень занимал специалистов. В самых старых (гомеровских) вариантах мифа об Эдипе отсутствуют не-

---

сило в самый момент родов. С тех пор она, став Матерью зверей, бродит по пустыне и прячет животных от охотников. Если охотник встречает ее, «одетую в окровавленные одежды», то он «испытывает такой ужас, что у него начинается эрекция». Она пользуется этим, чтобы его изнасиловать, а в награду дарует неизменную удачу на охоте [ср. 827, с. 352—353, № 1].

которые мотивы, например самоубийство Иокасты и самоослепление Эдипа. Но и при введении этих мотивов структура мифа не нарушается. Им легко найти место, классифицировав первый как новый пример самоуничтожения (третья колонка), а второй — как пример физической неполноценности (четвертая колонка). Эти добавления делают миф понятнее, потому что переход от ног к голове можно сопоставить с переходом от отрицания автохтонности к самоуничтожению.

Таким образом, наш метод избавляет нас от поисков первоначального или подлинного варианта, что служило до сих пор одной из основных трудностей при изучении мифологии. Мы, напротив, предлагаем определять миф как совокупность всех его вариантов. Говоря иначе, миф остается мифом, пока он воспринимается как миф. Мы проиллюстрировали это нашим толкованием мифа об Эдипе, которое можно соотнести и с фрейдистской его формулировкой и которое вполне могло быть приложено и к этой последней. Конечно, проблема, для которой Фрейд избрал «Эдипову» терминологию, не есть проблема альтернативы между автохтонностью и двуполым воспроизводством. Но и его проблема приводит к вопросу: как *двое* могут породить *одного*? Почему у нас не один родитель, а мать и еще и отец? Итак, мы можем отнести гипотезу Фрейда заодно с текстом Софокла к числу версий мифа об Эдипе. Их версии заслуживают не меньшего доверия, чем более древние и на первый взгляд более «подлинные».

Из вышеизложенного следует, что, поскольку миф состоит из совокупности вариантов, структурный анализ должен учитывать их все. Изучив известные варианты фиванской версии, нужно перейти к другим: к рассказу о коллатеральной линии Лабдака (Агава, Пентей и сама Иокаста), к фиванским преданиям о Лике (где Амфион и Зет играют роль основателей города) и к другим, еще более далеким от первоначальной версии вариантам, в которых говорится о Дионисе (двоюродном брате Эдипа с материнской стороны), и к афинским преданиям, в которых ту роль, что в Фивах отводилась Кадму, играет Кекроп, и так далее. Для каждого из этих вариантов должна быть построена таблица, в которой все элементы располагаются так, чтобы их можно было сравнить с соответствующими элементами других таблиц: убийство змея Кекропом с аналогичным эпизодом из истории Кадма; эпизод, в котором говорится о том, как родители покинули Диониса, с таким же рассказом об Эдипе; прозвище Эдипа «толстоногий» (pied-enflé) с прозвищем Диониса loxias λοξίας что значит «ходящий криво»; поиски Европы с поисками Антигоны; два рассказа об основании Фив — то спартанцами, то братьями-диоскурами Амфионом и Зетом [144]; похищение Зевсом Европы или Антиопы с подобной же историей, в которой жертвой уже является Семела; фиванского Эдипа и афинского Персея и т. д. Мы

получим, таким образом, несколько двумерных таблиц, в каждой из которых будет фигурировать один вариант.* Потом будем рассматривать эти таблицы как параллельные плоскости. Мы получим некое трехмерное целое, которое можно «прочесть» следующими тремя различными способами: слева направо, сверху вниз или от первой таблицы к последней (или в обратном направлении). Эти таблицы никогда не будут совершенно идентичны. Но опыт показывает, что сами их различия при анализе выявляют значительные соответствия, что позволяет подвергнуть их логическим операциям путем последовательного упрощения и в конце концов вывести структурный закон рассматриваемого мифа[145].

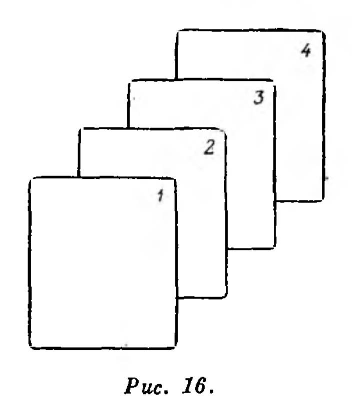


Рис. 16.

Можно возразить, что таким способом мы никогда не кончим работы, потому что мы располагаем только ныне известными версиями. А что, если появится новая версия и все выводы пойдут насмарку? Подобная опасность существует, когда нам известно очень малое число вариантов, но она становится чисто теоретической с увеличением их числа. Достаточное число вариантов приблизительно оценивается исходя из опыта. Оно не может быть очень велико. Предположим, нам нужно судить о меблировке какой-то комнаты по отражению ее в двух зеркалах, висящих на противоположных стенах. Существуют две возможности. Если зеркала строго параллельны, число отражений будет теоретически бесконечно. Если же одно зеркало висит под углом к другому, то число изображений будет уменьшаться с увеличением этого угла. Но и в последнем случае достаточно четырех-пяти изображений для получения полной информации или по крайней мере для того, чтобы мы были уверены, что ничто существенное не ускользнуло от нашего внимания.

Но следует всячески подчеркнуть, что из известных вариантов ни один не должен быть опущен. Если рассуждения Фрейда об Эдиповом комплексе, как нам кажется, являются частью мифа, то вопрос, насколько достоверны мифы зуньи о происхождении мира в передаче Кашинга, лишен смысла. «Достоверной» версии, копией или искажениями которой являются другие варианты, не существует. Все варианты входят в миф.

Теперь мы можем разобраться в причинах неудач в изучении мифологии. Сторонники сравнительного метода пытались найти

* См. рис. 16. — *Примеч. ред.*

подлинные варианты мифов, а не изучали их все. Кроме того, мы видели, что структурный анализ *одного* варианта *одного* мифа, рассказываемого людьми *одного* племени (а зачастую *одной* деревни), приводит к двумерной схеме. Но стоит рассмотреть несколько вариантов этого мифа того же племени или деревни, как мы получим трехмерную схему. Продолжая сравнение вариантов, мы должны будем пользоваться столь многомерными схемами, что интуитивное представление о них становится невозможным. Вся путаница и отсутствие содержательных выводов в изучении мифологии происходят оттого, что исследователи не умеют пользоваться многомерными системами отсчета, наивно предполагая обойтись системами дву- или трехмерными. По-видимому, сравнительная мифология не сможет обойтись в своем развитии без математической символики, вдохновляющейся математикой как образцом, поскольку наши традиционные эмпирические методы не могут быть применимы к подобным многомерным системам[146].

Мы попытались в 1952—1954 годах [см. 507; 513] применить теорию, изложенную в общих чертах на предыдущих страницах, чтобы провести исчерпывающий анализ всех известных версий этиологических мифов зуньи о происхождении и возникновении человека и культуры. Мы пользовались при этом работами следующих ученых: Кашинга [246; 247], Стивенсон [801], Парсонс [717], Бунзель [225], Бенедикт [190]. Далее была предпринята попытка сравнить полученные результаты с подобными мифами других племен пуэбло — восточных и западных. Наконец, было проведено сравнение с мифологией индейцев прерий.

В каждом случае результаты подтверждали наши гипотезы. Нам не только удалось прояснить многое в североамериканской мифологии, но еще и заметить, а иногда и определить логические операции, которых до сих пор ученые-антропологи не замечали или же которые применялись только в областях, несмежных с нашей. Поскольку мы не можем здесь вдаваться в подробности, ограничимся рассмотрением некоторых полученных результатов.

Ниже приводится крайне упрощенная таблица мифа зуньи о возникновении человека.

Беглого взгляда на таблицу достаточно, чтобы понять суть мифа. Это некое логическое построение, помогающее осознать переход от жизни к смерти. Для сознания индейцев пуэбло этот переход трудно понимаем, поскольку человеческую жизнь они представляют по образу растения[147] (выход на поверхность земли из ее недр). Это представление существовало и в античной Греции, поэтому миф об Эдипе был взят нами для примера не совсем случайно. В индейском мифе, о котором мы говорим, жизнь растений рассматривается с разных точек зрения, от простого к сложному. Высшее место занимает земледелие, но оно носит, однако, периодический характер, т. е. представляет собой

| ИЗМЕНЕНИЯ | | | СМЕРТЬ |
|---|---|---|---|
| Механическое использование растительности (лестница, чтобы подняться из нижнего мира) | Появление на земле под предводительством близнецов-возлюбленных | Инцест брата и сестры (происхождение воды) | Боги уничтожают детей человеческих (утопление) |
| Употребление дикорастущих растений в пищу | Переселение под предводительством двух Невекве (ритуальные шуты) | | Магическое сражение с народом росы (собирательство против земледелия) |
| | | Принесение в жертву одного брата и одной сестры (чтобы вымолить победу) | |
| Употребление в пищу культурных растений | | | |
| | | Усыновление брата к сестры (в обмен на маис) | |
| Периодический характер земледельческих работ | | | |
| | | | Война с Кьянакве (земледельцы против охотников) |
| Употребление в пищу дичи (охота) | | | |
| | Война под предводительством двух богов войны | | |
| Неизбежность войны | | | Спасение племени (открытие центра земли) |
| | | Принесение в жертву брата и сестры (чтобы схлынул потоп) | |
| СМЕРТЬ | | | НЕПРЕРЫВНОСТЬ |

чередование жизни и смерти, что противоречит исходному постулату.

Если этим противоречием пренебречь, то оно все равно вновь появится внизу таблицы: охота приносит пищу, хотя похожа на войну, которая приносит смерть. Поэтому к проблеме можно подходить по-разному. Вариант Кашинга сосредоточивает внимание на противопоставлении тех видов деятельности, которые непосредственно направлены на добывание пищи (сбор дикорастущих растений), и тех, результаты которых получают спустя какое-то время. Иначе говоря, чтобы было возможным культурное возделывание растений, жизнь должна завершаться смертью.

В версии Парсонс земледелие приходит на смену охоте, тогда как в варианте Стивенсон дело происходит как раз наоборот. Все другие различия между тремя вариантами можно соотнести с этими основными структурами. Так, например, все три варианта описывают войну, которую предки зуньи вели с мифическим народом кьянакве, причем между тремя рассказами обнаруживаются различия в следующих отношениях: 1) помощь или враждебность богов; 2) место, на котором была одержана победа; 3) различная символическая функция, приписываемая кьянакве: они то охотники (и тетивы их луков в этом случае сделаны из жил животных), то земледельцы (и тетивы у них из волокон растений).

| КАШИНГ | ПАРСОНС | СТИВЕНСОН |
|---|---|---|
| Боги, кьянакве (союзники; тетивы из волокон растений) | кьянакве (одни; тетивы из волокон растений) | Боги, люди (союзники; тетивы из волокон растений) |
| *Одерживают победу над* | *Одерживают победу над* | *Одерживают победу над* |
| людьми без союзников (тетивы из жил вскоре заменены волокнами растений) | людьми, богами (союзники; тетивы из жил) | кьянакве (без союзников; тетивы из жил) |

Поскольку тетивы из растительного волокна лучше, чем тетивы из жил (охота), и поскольку союз с богами предпочтительнее (по меньшей мере), чем их враждебность, то в версии Кашинга людям вдвойне не повезло (вражда богов, тетивы из жил), а в версии Стивенсон — вдвойне повезло (помощь богов, тетивы из растений); версия же Парсонс занимает промежуточное положение (благосклонные боги, но тетивы из жил, поскольку первобытное человечество живет охотой).

| Оппозиция | КАШИНГ | ПАРСОНС | СТИВЕНСОН |
|---|---|---|---|
| боги/люди | — | + | + |
| волокно/жилы | — | — | — |

Версия Бунзель имеет ту же структуру, что и версия Кашинга. Но отличие ее от этой последней (равно как и от версии Стивенсон) в том, что в этих двух версиях возникновение людей представлено как результат их попыток избавиться от тяжкого существования в недрах Земли, а в версии Бунзель люди появляются на Земле, вызванные из ее недр высшими силами. Поэтому у Бунзель, с одной стороны, и у Стивенсон и Кашинга — с другой, описания процессов возникновения симметричны и следуют в обратном порядке: у Стивенсон и Кашинга — от растений к животным, у Бунзель — от млекопитающих к насекомым и от насекомых к растениям.

Во всех мифах западных пуэбло мы видим то же логическое построение: начальная и конечные точки рассуждений однозначны, а двусмысленность появляется на промежуточной стадии:

ЖИЗНЬ (=РОСТ)

| | | |
|---|---|---|
| Использование (механическое) растительности, основывающееся только на способностях растений к росту. | | ПРОИСХОЖДЕНИЕ |
| Употребление в пищу только дикорастущих растений | | СОБИРАТЕЛЬСТВО |
| Употребление в пищу дикорастущих и культурных растений | | ЗЕМЛЕДЕЛИЕ |
| Употребление в пищу только животных | *(здесь — противоречие, поскольку отрицание жизни=разрушение, откуда:)* | ОХОТА |
| Разрушение животного царства, простирающееся на людей | | ВОЙНА |

СМЕРТЬ (=УМЕНЬШЕНИЕ)

Появление противоречивого члена в середине диалектического процесса соотносится с появлением сдвоенной серии близнечных (диоскурических) пар, функция которых — служить посредниками между обоими крайними членами[148].

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. Два посланца богов | Два ритуальных шута | | Два бога войны |
| 2. Гомогенная пара: диоскуры-близнецы (два брата) | сиблинги (брат и сестра) | супруги (муж и жена) | гетерогенная пара: (бабка и внук) |

Таким образом, мы имеем ряд комбинаторных вариантов, выполняющих одну и ту же функцию в разных контекстах. Отсюда становится понятным, почему шуты в ритуале пуэбло могут нести и военные функции. Проблема, казавшаяся неразрешимой, исчезает, если признать, что шуты играют по отношению к продуктам питания (это обжоры, которые безнаказанно могут объедаться всем, что выращено) ту же роль, что и боги войны по отношению к людям (война представляется дальнейшим диалектическим развитием охоты, доводящим ее до *излишества*: охота на людей приходит на смену охоте на животных, служащих пищей людям).

Некоторые мифы центральных и восточных племен пуэбло имеют иную структуру. Прежде всего они утверждают существенное тождество охоты и земледелия. Это хорошо видно в мифе о происхождении маиса: его взрастил Отец зверей, посеяв вместо семян костные наросты ног оленя. В этом случае жизнь и смерть выводятся из одного общего члена. В отличие от мифов западных пуэбло, где крайние члены представлены простыми единицами, а промежуточные удвоены, мы имеем здесь удвоение крайних членов (две сестры в легендах восточных пуэбло), а средний простой член выдвигается на передний план (Пошайан племени зиа); правда, этот член наделяется противоречивыми признаками. Воспользовавшись этой схемой, можно даже заранее сказать, какими признаками наделен этот «мессия» в различных версиях. Все зависит от того, в какой момент развития действия мифа он появляется: если в начале, то он благодетелен (зуньи, версия Кашинга); в середине — он наделен двоякими свойствами (центральные пуэбло); в конце — зловреден (зиа), за исключением варианта Бунзель мифа зуньи, в котором, как уже указывалось, развитие событий идет в обратном направлении.

Систематически применяя этот метод структурного анализа, можно упорядочить все известные варианты одного мифа в последовательность, образующую своего рода группу перестановок [149], причем варианты, представляющие собой крайние члены этой последовательности, образуют по отношению друг к другу симметричную, но обратную структуру. Таким образом, намечается некая упорядоченность в области, которая ранее пребывала в состоянии хаоса. Кроме того, постепенно проясняются логические структуры, лежащие в основе мифов *. Уже теперь можно выделить три типа логических операций.

* Об еще одном применении этого метода см. нашу работу [546].

Персонаж американской мифологии, обычно именуемый трикстером (плут, обманщик)[150], долгое время представлял загадку. Как объяснить то, что по всей Северной Америке роль этого персонажа играет или койот, или ворон? Это становится понятным, если принять во внимание, что миф обычно оперирует противопоставлениями и стремится к их постепенному снятию — медиации. Положим, что два члена, для которых переход от одного к другому представляется невозможным, заменены двумя другими эквивалентными членами, допускающими наличие третьего, переходного. После этого один из крайних членов и медиатор, в свою очередь, заменяются новой триадой. Продолжим эту операцию. В результате мы получим следующую переходную (медиативную) структуру:

| ИСХОДНАЯ ПАРА ЧЛЕНОВ | ПЕРВАЯ ТРИАДА | ВТОРАЯ ТРИАДА |
|---|---|---|
| Жизнь | | |
| | Земледелие | |
| | | Травоядные |
| | | Пожиратели падали (ворон, койот) |
| | Охота | |
| | | Плотоядные |
| | Война | |
| Смерть | | |

Эта структура подразумевает следующее рассуждение: с одной стороны, пожиратели падали подобны плотоядным (питаются животной пищей), а с другой — травоядным (они не убивают то, что едят). Пуэбло, для которых земледелие «значимо» больше, чем охота, рассуждают в этом случае несколько иначе: вороны по отношению к огородам являются тем же, чем хищники являются по отношению к травоядным. Но можно рассматривать травоядных как медиаторов (посредников): они подобны собирателям (вегетарианцам) и служат источником животной пищи, не будучи охотниками. Таким образом, можно ввести медиаторов первой, второй, третьей и т. д. степени, поскольку с помощью оппозиций и корреляций из каждого члена можно породить следующий.

Подобная последовательность операций ясно прослеживается в мифологии индейцев прерий. Их можно представить в виде последовательности:

Медиатор (безуспешный) между небом и землей
(супруга «Star-husband» — «звездного мужа»)

Гетерогенная пара медиаторов (бабка и внук)

Полугомогенная пара медиаторов
(«lodge-boy» — «мальчик из берлоги» и «thrown-away» — «изгнанный»).

У пуэбло (зуньи) соответствующая последовательность примет вид:

Медиатор (успешный) между небом и землей (Пошайанки)

Полугомогенная пара посредников (Уйуйеви и Матсайлема)

Гомогенная пара посредников (оба Ахайюта)

Корреляции подобного типа могут появиться и на горизонтальной оси (что справедливо и в лингвистическом плане: ср. различные значения корня *pose* в языке тева по Парсонс — койот, туман, скальп и т. д.). Койот (пожиратель падали) — это переходная ступень между травоядными и плотоядными, *подобно тому как* туман — это переходная ступень между небом и землей; *подобно тому как* скальп — это переходная ступень между войной и земледелием (скальп — «жатва» войны); *подобно тому как* головня — это переходная ступень между дикими и культурными растениями (она заглушает культурные злаки, подобно дикорастущим травам); *подобно тому как* одежда — это переходная ступень от «природы» к «культуре»[151]; *подобно тому как* отбросы есть переход от обитаемого места к дикой чаще; *подобно тому как* зола (и сажа) соединяют очаг (на земле) и крышу (образ небесного свода). Эта цепь медиаторов (если можно так выразиться) представляет как бы ряд логических членов, дающих ключ к расшифровке многих проблем мифологии индейцев: почему бог росы является также хозяином животных; почему бог богатых одежд — это чаще всего Золушка мужского пола (*Ash-boy* 'Золик', 'Мальчик золы'); почему скальпы дают росу; почему Мать зверей связывается каким-то образом с головней и т. д.

Можно также задать себе вопрос, не нашли ли мы некий универсальный способ приведения в систему данных чувственного опыта. Сравним французское *melle* (головня) с латинским *nebula*[152]; обратим внимание на то, что в Европе существует поверье, приписывающее роль носителя счастья отбросам (стоптанный башмак), золе и саже (напомним обычай целовать трубочиста); сравним также американские сказания об *Ash-boy* и индоевропейский сюжет легенды о Золушке. Оба эти персонажа

есть фаллические образы (медиаторы между полами), хозяева росы и диких животных, оба роскошно одеты, и оба являются социальными медиаторами (брачный союз между знатными и простыми, между богатыми и бедными). Этот параллелизм невозможно объяснить заимствованием (как это часто делалось), поскольку легенды об *Ash-boy* и Золушке во всех деталях симметричны и вместе с тем противоположны друг другу, а сказка о Золушке в том виде, как она была занесена в Америку из Европы (ср. сказку зуньи о девочке, *пасшей индюков*), параллельна своему прототипу. Отсюда можно построить следующую таблицу:

| | Европа | Америка |
|---|---|---|
| Пол | женский | мужской |
| Семья | две семьи (отец женат вторым браком) | семьи нет (сирота) |
| Внешность | красивая девочка | уродливый мальчик |
| Отношения | никто ее не любит | он любит без взаимности |
| Превращение | благодаря сверхъестественному вмешательству получает роскошные одежды | благодаря сверхъестественному вмешательству становится хорош собой |

Как и *Ash-boy* и Золушка, трикстер тоже является медиатором, а потому-то в нем остается что-то от двойственной природы, которую он должен преодолеть. Отсюда двусмысленность и противоречивость его характера. Но трикстер — это не единственный способ осуществления медиации. Некоторые мифы кажутся специально созданными для того, чтобы исчерпать все возможности перехода от двойственности к единству. Если сравнить все варианты мифа зуньи о появлении людей, то мы можем извлечь поддающуюся упорядочению серию посреднических (медиативных) функций, причем каждый член выводится из предыдущего с помощью оппозиции и корреляции:

мессия > близнецы > трикстер > двуполое существо > сиблинги > супружеская чета
бабка, внук > четырехчленная группа > триада.

В варианте Кашинга этот диалектический переход происходит еще и одновременно с переходом от пространственных категорий (медиация между небом и землей) к временным (медиация

между летом и зимой, т. е. между рождением и смертью). Но хотя наличествует переход от пространственных категорий к временным, завершающая формула (триада) вновь возвращает нас к пространственным категориям, поскольку триада состоит из диоскурической (близнечной) пары, появляющейся *одновременно* с мессией; напротив, если же исходная формула имела только пространственный смысл (небо и земля), временные категории все же присутствуют и в ней: сначала мессия молится, *потом* диоскуры спускаются с неба. Из этого видно, что логическое строение мифа предполагает двойную перестановку функций. Мы еще вернемся к этому вопросу, рассмотрев другие типы операций.

Установив двойственный характер трикстера, мы можем объяснить еще одну характерную черту других мифологических персонажей. Мы имеем в виду двойственность природы одного и того же божества: то благодетельное, то злокозненное в зависимости от обстоятельств. При сравнении различных вариантов мифа хопи, на котором основан ритуал Шалако, становится очевидным, что их можно упорядочить в соответствии со следующей структурой: (Масауву: $x$) $\cong$ (Муйингву: Масауву) $\cong$ (Шалако Муйингву) $\cong$($y$: Масауву), где $x$ и $y$ представляют собой произвольные величины, которые нужно постулировать, чтобы определить две «крайние» версии. Действительно, в этих версиях бог Масауву появляется один, а не в сопровождении другого бога (версия 2); в версии 3 он вообще отсутствует. При этом в двух «крайних» версиях он имеет функции, которые можно определить как относительные, как и в двух других версиях. В версии 1 Масауву (один) помогает людям, но не во всем; в версии 4 он людям враждебен, но приносит меньше зла, чем мог бы. Следовательно, его роль задана, по крайней мере в этих вариантах, другими возможными и неопределенными ролями, которые мы обозначили через $x$ и $y$. Напротив, в версии 2 Муйингву оказывает людям бóльшую помощь, чем Масауву, а в версии 3 Шалако помогает людям больше, чем Муйингву.

Можно восстановить ряд, формально аналогичный версии сходного мифа у племени керес: (Пошайанки: $x$) = (Леа: Пошайанки) = (Пошайанки: Тиамони) = ($y$: Пошайанки).

Этот тип структуры заслуживает особого внимания, поскольку социологи уже встречались с ним в двух других областях: при исследовании отношений субординации в группах отряда куриных и других животных (*pecking-order*) и при исследовании систем родства, где мы называли подобную структуру системой *обобщенного обмена*. Выделив подобный тип структур в третьей области, области мифологии, мы можем надеяться точнее определить его истинную роль в социальных явлениях и дать ему более общее теоретическое обоснование.

И, наконец, если удастся представить полный ряд вариантов в виде группы перестановок, появится возможность вывести закон группы. При современном состоянии исследований придется довольствоваться весьма приближенными формулировками. Каковы бы ни были уточнения и изменения, которые будут внесены последующими работами в нижеприведенную формулу, мы имеем право уже сейчас считать доказанным, что любой миф (рассматриваемый как совокупность его вариантов) может быть представлен в виде канонического отношения типа:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

Поскольку два члена, $a$ и $b$, заданы одновременно, равно как и две функции, $x$ и $y$, этих членов, мы полагаем, что существует отношение эквивалентности между двумя ситуациями, определяемыми соответственно инверсией *членов* и *отношений*, при двух условиях: 1) если один из членов может быть заменен на противоположный (в вышеприведенном выражении: $a$ и $a-1$); 2) если можно произвести соответственно одновременную инверсию между *значением функции* и *значением аргумента* двух элементов (в вышеприведенном выражении $y$ и $a$).

Эта формула станет особенно ясной в том случае, если мы припомним, что, по Фрейду, для возникновения индивидуального мифа (который и является основой невроза) необходимо наличие двух (а не одной, как часто думают) травматических ситуаций. Попытавшись применить выведенную нами формулу к анализу травматических ситуаций (причем постулируем, что эти ситуации удовлетворяют двум выше поставленным условиям), мы, несомненно, сумеем дать более точную и строгую формулировку генетического закона мифа. Возможно, что нам удастся развернуть параллельно социологическое и психологическое изучение мифологической мысли и даже подвергнуть ее как бы лабораторному исследованию, проверяя экспериментально рабочие гипотезы.

Очень досадно, что в настоящий момент недостаточное финансирование научных работ во Франции не позволяет расширить и продолжить эти исследования. Тексты мифов очень объемисты. Их анализ по составляющим единицам требует коллективной работы и специального технического персонала. Средний по величине вариант мифа записывается на нескольких сотнях карточек. Чтобы выявить наилучший способ расположения этих карточек по рядам и колонкам, нужно иметь вертикальные стойки размером 2×1,5 м с ящиками, в которых было бы удобно переставлять карточки. Если же мы хотим получить трехмерные модели, позволяющие сравнивать большее число вариантов, нужно иметь столько же стоек, сколько вариантов, и достаточно места, чтобы эти стойки можно было свободно перемещать и располагать в нужном порядке. И, наконец, если наша система становится

многомерной (что, как было указано на с. 196, случается довольно быстро), придется прибегнуть к перфокартам и машинной обработке[153]. В настоящее время, не надеясь на получение производственных площадей, необходимых для работы хотя бы одного исследовательского коллектива, мы позволим себе все же в качестве заключения к этой главе сделать три следующих замечания.

Во-первых, часто поднимался вопрос, почему в мифах, да и вообще в бесписьменной литературе, так часто встречается удвоение, утроение или учетверение одной и той же последовательности. Если принять наши гипотезы, ответить на этот вопрос очень просто. Повторение несет специальную функцию, а именно выявляет структуру мифа. Действительно, мы показали, что характерная для мифа синхронно-диахронная структура позволяет упорядочить структурные элементы мифа в диахронические последовательности (ряды в наших таблицах), которые должны читаться синхронно (по колонкам). Таким образом, всякий миф обладает слоистой структурой, которая на поверхности, если так можно выразиться, выявляется в самом приеме повторения и благодаря ему.

Однако (и это во-вторых) слои мифа никогда не бывают строго идентичны. Если справедливо предположение, что цель мифа — дать логическую модель для разрешения некоего противоречия (что невозможно, если противоречие реально), то мы будем иметь теоретически бесконечное число слоев, причем каждый будет несколько отличаться от предыдущего. Миф будет развиваться как бы по спирали, пока не истощится интеллектуальный импульс, породивший этот миф. Значит, *рост* мифа непрерывен в отличие от его *структуры*, которая остается прерывистой. Позволив себе несколько рискованное сравнение, мы можем сказать, что миф есть некое языковое создание, которое занимает в речи такое же место, как кристалл в мире физических явлений. По отношению к *языку*, с одной стороны, и к *речи* — с другой, занимаемое им положение аналогично тому, которое занимает кристалл как переходное явление между статической суммой молекул и самой идеальной молекулярной структурой.

И последнее: социологи, поднимавшие вопрос о различии между так называемым «примитивным мышлением» и мышлением научным, видели только качественную разницу между ними. То, что в обоих случаях мышление анализирует одни и те же явления, никогда не подвергалось сомнению. Все, что мы изложили на предыдущих страницах, приводит к другому выводу. Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу. Впрочем,

уже давно замечено, что железный топор не потому лучше каменного, что он «лучше сделан». Сделаны оба одинаково хорошо, но железо — не то, что камень.

Может быть, в один прекрасный день мы поймем, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково «хорошо»[154]. Прогресс — если этот термин по-прежнему будет применим — произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество, всегда наделенное мыслительными способностями, и в котором оно в процессе долгой истории сталкивалось со все новыми явлениями.

## Глава XII

# СТРУКТУРА И ДИАЛЕКТИКА *

Все социологи и этнологи от Ланга до Малиновского, в том числе Дюркгейм, Леви-Брюль и ван дер Лееу, интересовавшиеся отношениями между мифами и обрядами, рассматривали их как избыточные. Некоторые усматривают в каждом мифе идеологическое отражение обряда, предназначенное для того, чтобы служить для него основанием. Другие же видят обратную зависимость и считают обряд чем-то вроде иллюстрации к мифу в виде живых картин. В обоих случаях между мифом и обрядом постулируется определенное соответствие, или, другими словами, гомология: независимо от того, кому из них приписывается роль оригинала или отражения, миф и обряд воспроизводят друг друга: один — в форме действия, а другой — в виде понятий. Остается выяснить, почему все мифы не соответствуют обрядам, и, наоборот, почему эта гомология обнаруживается только в очень редких случаях, и, наконец, главное, в чем причина этой странной двойственности.

Я попытаюсь показать на основе ясного примера, что эта гомология существует не всегда или, скорее, что она может оказаться, если она существует, частным случаем более общего отношения между мифом и обрядом и между самими обрядами. Подобное отношение требует почленного соответствия между элементами внешне различных обрядов или между элементами того или иного обряда и мифа, но это соответствие не должно рассматриваться как гомология. Из примера, приведенного ниже, мы увидим, что для установления этого отношения требуется целый ряд предварительных операций — перестановок или преобразований, что, возможно, и является причиной подобной двойственности. Если эта гипотеза справедлива, то следует отказаться от установления между мифом и обрядом некой механической причинной связи и признать существование их взаимозависимости в плане диалектики, которая допустима только в случае сведения того и другого к их структурным элементам.

Попытку подобного доказательства я бы рассматривал как дань уважения трудам и методу Романа Якобсона. Он сам неоднократно проявлял интерес к мифологии и фольклору; мне достаточно напомнить о его статье о славянской мифологии [388] и

* Опубликовано ранее [523].

ценнейших комментариях к «Русским волшебным сказкам» [385] [155]. Во-вторых, совершенно ясно, что применяемый мной метод сводится к распространению на другую научную область метода структурной лингвистики, с которой связано имя Якобсона. Наконец, он всегда относился с особым вниманием к глубокой связи, существующей между структурным анализом и диалектическим методом. Свои знаменитые «Принципы исторической фонологии» он заключает словами: «Связь между статикой и динамикой представляет собой одну из наиболее существенных диалектических антиномий, определяющих идею языка» [387; ср. 382]. Пытаясь углубить анализ взаимосвязи между понятием структуры и диалектическим мышлением, я буду следовать по одному из намеченных им путей.

В работе Г. А. Дорси, посвященной мифологии индейцев-пауни (одно из племен прерий в Северной Америке [260]), мы обнаруживаем под номерами 77—116 целый ряд мифов, объясняющих происхождение власти шамана. Один из неоднократно повторяющихся сюжетов (см. № 77, 86, 89 и сл.) я назову для простоты мифом о *беременном мальчике.* Остановимся, например, на мифе № 77.

Один мальчик неожиданно обнаруживает у себя магические способности излечивать больных. Старик, являющийся официально признанным колдуном, ревниво следит за возрастающим авторитетом мальчика и несколько раз посещает его вместе со своей женой. Он наставляет мальчика, но в обмен на это не получает разгадки его секрета. Колдун, разумеется, приходит в ярость и предлагает мальчику свою трубку, набитую магическими травами. Заколдованный таким образом мальчик узнает, что он беременный. Охваченный стыдом, он покидает свое селение и уходит искать себе смерть среди диких зверей. Из сострадания к несчастному звери решают его излечить, они извлекают плод из его утробы и передают ему свои магические силы, благодаря которым мальчик, вернувшись к себе, убивает злого колдуна и становится сам знаменитым и почитаемым исцелителем.

При внимательном анализе текста этого мифа, один лишь вариант которого занимает в книге Дорси тринадцать страниц, обнаруживается, что он построен вокруг целого ряда оппозиций: 1) *посвященный шаман/непосвященный шаман,* т. е. оппозиция между приобретенной магической силой и врожденной; 2) *ребенок/старик,* поскольку миф настаивает на молодости или старости каждого из героев: 3) *смешение полов/различение полов.* Все метафизическое мышление индейцев-пауни действительно основано на идее о том, что при возникновении вселенной смешались антагонистические элементы и что самой первой задачей богов было установить между ними различие [156]. Ребенок не имеет пола, или, точнее, в нем смешано мужское и женское начало. По отноше-

нию же к старику, напротив, различение пола не вызывает сомнений. Оно выражено тем, что в мифе всегда присутствует супружеская пара — колдун и его жена, — которая противопоставлена одинокому мальчугану, наделенному мужскими и женскими чертами (беременный мужчина) [157]; 4) *способность ребенка быть оплодотворенным* вопреки его девственности противостоит *бесплодию старика* (несмотря на неоднократное упоминание о том, что он женат); 5) необратимое соотношение оплодотворения «сына» «отцом» дается в оппозиции к тоже необратимому соотношению: месть «отца» «сыну», не открывшему своего секрета (он его не знает) в обмен на сообщенные ему тайны; 6) тройная оппозиция между: магией *растительной,* которая *реальна* (имеется в виду снадобье, посредством которого старик оплодотворяет ребенка, но эта магия *исцелима*), и магией *животного* происхождения, которая *символична* (манипуляция с черепом, с помощью которой ребенок убивает старика — *без надежды на воскрешение*); 7) одна из этих магий действует путем *введения,* а другая — *извлечения.*

Это построение в виде оппозиций проявляется и в деталях. Животные испытывают жалость к мальчику по двум причинам, уточненным в тексте: он является носителем женских и мужских черт, что выражается у него в оппозиции между худобой всего тела (он постится много дней) и величиной живота (вследствие его состояния). Чтобы вызвать у него выкидыш, *травоядные извергают кости,* а *плотоядные извлекают плоть* (тройная оппозиция); наконец, если мальчик рискует умереть от увеличения живота (в № 89 плод заменен глиняным шаром, который, увеличившись, разрывает своего обладателя), то колдун умирает явно от сужения брюшной полости.

Вариант, изложенный под № 86, сохраняет и одновременно удваивает некоторые из этих оппозиций: убийца спускает свою жертву на конце веревки в подземный мир (обиталище магических животных — млекопитающих), чтобы тот собирал там перья орла и зеленого дятла, т. е. птиц, живущих в небе и связанных, в частности, один — с верхним небом (эмпиреем), а другой — с бурей. Эта инверсия системы мира сопровождается коррелятивным выпрямлением оппозиции (встречающейся в «прямой» системе в мифе № 77) между плотоядными и травоядными, которые на этот раз занимаются тем, чем им положено: первые — костями плода, а вторые — его кровью. Таким образом, мы видим, чего можно достигнуть только путем структурного анализа содержания мифа: вскрытия правил преобразования, позволяющих переходить от одного варианта к другому, производя операции, подобные алгебраическим действиям.

Тем не менее я хочу обратить внимание на совсем другую сторону вопроса. Какому обряду пауни соответствует миф о беременном мальчике? На первый взгляд — никакому. Пауни не имеют

шаманских обществ, основанных на возрастных классах, в то время как миф подчеркивает оппозицию поколений. По свидетельству Мури, у них, «для того чтобы стать шаманом, нужно стать преемником учителя после его смерти» [682, с. VII, 603]. Весь наш миф основывается, напротив, на двойном понятии магической силы, врожденной и потому оспариваемой учителем, который не обучал ей того, кто отвергается им как его преемник.

Можем ли мы сказать, что в мифе пауни отражена коррелятивная система, противопоставляемая системе, превалирующей в обряде пауни? Это было бы справедливо лишь отчасти, поскольку оппозиция здесь не была бы релевантной, точнее, понятие оппозиции не носит здесь эвристического характера: в ней отражены некоторые различия между мифом и обрядом, другие же остаются необъяснимыми; в частности, в ней обойдена тема беременного мальчика, которая, как мы установили, занимает центральное место в данной группе мифов.

Все элементы мифа, напротив, становятся на свои места, как только мы сравним его не с соответствующим обрядом пауни, а с симметричным и противоположным обрядом, наиболее широко распространенным у тех племен американских индейцев прерий, представления которых о сообществах шаманов в правилах посвящения совершенно обратны представлениям самих пауни. По выражению Лоуи, «пауни выделяются тем, что они выработали развитую систему союзов вне возрастных групп» [623, с. XIII, 890]. В этом отношении их можно противопоставить племенам черноногих и оседлым племенам мандан и хидатса, наиболее ярким представителям другого типа, с которыми они, пауни, связаны не только культурой, но также и географически и исторически через посредство арикара, чье отделение от скиди-пауни (Дорси воспользовался именно их мифами) датируется лишь первой половиной XVIII века.

У этих племен общества основаны на возрастных классах: переход из одного класса в другой происходит посредством покупки; отношения между продавцами и покупателями понимаются как отношения между «отцом» и «сыном»; наконец, кандидат появляется непременно в сопровождении своей жены, и центральным мотивом сделки является выдача жены «сына» «отцу», который вступает с ней в реальную или символическую половую связь, всегда изображающую акт оплодотворения. Таким образом, мы обнаруживаем все оппозиции, уже проанализированные по отношению к мифу, с инверсией ценностей, присущих каждой паре: посвященный и непосвященный, молодость и старость, смешение и различение полов и т. д. Действительно, в обряде мандан, хидатса или черноногих «сына» сопровождает его жена, так же как в мифе пауни жена сопровождала «отца»,

однако если в последнем случае она была лишь статисткой, то здесь ей принадлежит главная роль: она оплодотворяется отцом и, зачав сына, олицетворяет в себе эту двуполость, носителем которой в мифе является сын. Другими словами, семантические ценности сохраняются; они лишь перемещаются в пределах ряда в соответствии с символами, служащими для них опорой. В этом отношении интересно сравнить предметы, которым приписывается роль оплодотворяющего орудия в обеих системах: в мифе пауни это трубка, передаваемая сыну отцом и его женой; в обряде черноногих это дикая репа, вначале передаваемая отцом жене сына, а затем сын получает эту репу от нее; и, наконец, трубка, будучи полой внутри, служит посредником между небом и земным миром, тем самым ее роль симметрична роли, приписываемой дикой репе в мифологии у индейцев прерий (это становится очевидным при знакомстве с бесчисленными вариантами цикла, наэываемого «звездный супруг», где репа является затычкой, служащей преградой между двумя мирами). При изменении порядка элементов на обратный меняется их признак.

Необычный обряд хидатса (которому есть параллели в древнем Китае, ранее, насколько мне известно, не отмечавшиеся) дарения женщин, происходящий в помещении, где кровлю заменяет сушеное мясо, тоже совпадает с мифом пауни: в качестве платежа мясо возвращается либо оплодотворяющим отцам, владеющим магией, либо магическим животным, играющим роль антиотцов (=производящих аборт); однако в первом случае мясо является как бы вместилищем (хижина, покрытая мясом), а во втором оно должно быть предложено как содержимое (сумки, набитые мясом). Можно было бы продолжить эти параллели, что привело бы нас к одному и тому же выводу: в мифе пауни изложена обрядовая система, обратная не той, которая имеет распространение в данном племени, а системе родственных пауни племен с совершенно противоположной обрядовой организацией. Кроме того, отношение между обеими системами имеет характер контрапунктического противоположения: если одну рассматривать как движение вперед, то вторая — явление, обратное первому.

Таким образом, мы рассмотрели миф пауни в его отношениях корреляции и оппозиции с иноплеменным обрядом. Необходимо заметить, что отношения того же типа, но более сложного порядка могут быть обнаружены между тем же мифом и обрядом, который совершался не только одними пауни, но именно у них стал предметом особенно тщательного изучения: это хако [297].

Хако является обрядом заключения брачного союза между двумя группами; в отличие от союзов пауни, где место каждой группы в социальной структуре строго определено, эти группы могут выбирать себе партнеров свободно. Однако, поступая таким образом, они устанавливают между собой отношения *отец/*

*сын,* т. е. те же самые устойчивые отношения, которые существуют между последовательными возрастными классами в оседлых племенах. Уже Хокарт в высшей степени наглядно показал, что отношение *отец/сын,* служащее основой для обряда хако, может рассматриваться как перестановка отношений свойства между родственниками со стороны матери и со стороны отца [367] [158]. Другими словами, миф о беременном мальчике и обряд приобщения к высшей ступени в серии возрастных классов у мандан и хидатса, как и у хако, представляют группы перестановок, законом которых является эквивалентность между оппозицией *отец/сын* и оппозицией *мужчина/женщина.* Что касается меня, то я готов утверждать, что это уравнение основывается на различительных признаках системы родства кроу-омаха, где взаимоотношения между связанными друг с другом группами точно формализованы в терминологии взаимоотношений между родственниками по восходящей и нисходящей линиям. Однако мне не хватило бы места для дальнейшего развития этого вопроса.

Я ограничусь беглым обзором последних этапов обряда (от 16 до 19, по классификации Флетчера); эти этапы носят наиболее сакральный характер и представляют целый ряд поразительных аналогий мифу о беременном мальчике. Группа отца является в селение сына, она символически похищает ребенка (безразлично, мальчика или девочку, т. е. бесполого, или, точнее, ребенка, для которого пол не маркирован [297, с. 201] [159]), производит его посвящение путем неоднократного помазания, целью которого является его отождествление с Тирава, высшим божеством небесного мира. Наконец, ребенка, завернутого в покрывало, поднимают так, что его ноги торчат наружу, и в этом положении им манипулируют наподобие фаллоса, как бы вступающего в половое сношение со всем миром, изображенным в виде начерченного на земле круга, куда должно упасть, подобно яйцу, гнездо иволги. «Считается, что когда ноги ребенка ставят внутрь круга, то при этом происходит зарождение новой жизни», — прямо заявляет информатор-туземец [264, с. 245]. Наконец круг стирают, с ребенка смывают мазь и отпускают его играть с товарищами.

Ясно, что все эти операции могут рассматриваться как замена элементов мифа о беременном ребенке. В обоих случаях мы имеем дело с тремя действующими лицами:

| | | | |
|---|---|---|---|
| серия мифов | сын | отец (или муж) | жена отца |
| серия обрядов | сын (замена жены) | отец (замена мужа) | ребенок (замена сына) |

В обеих сериях у двух действующих лиц отмечены половые признаки, а у одного — нет (сын или ребенок).

В мифологической серии отсутствие идентификации сына позволяет ему быть полумужчиной и полуженщиной; в серии обрядов он становится полностью мужчиной (орудие полового сношения) и полностью женщиной (он действительно рожает гнездо — которое символизирует яйцо — в круге — который символизирует гнездо).

Вся символика хако подразумевает, что отец оплодотворяет сына, используя двойственную роль ребенка, подобно тому как в мифе двоякая функция пары колдун — жена позволяет оплодотворить ребенка, а в обряде оседлых племен отец оплодотворяет сына благодаря двоякой функции жены последнего. Эта сексуальная двойственность действующего лица постоянно подчеркивается в контексте. Сравните мешок, откуда выступают ноги ребенка (хако); ребенок мужского пола с выпуклым животом (миф пауни); женщина, держащая во рту выпуклую репу (миф черноногих, основанный на обряде приобщения к обществу «лисят» посредством дарения супруги).

В другой работе [516 — наст. изд. гл. XI] я попытался показать, что генетическая модель мифа (т. е. та, которая его порождает, создавая одновременно его структуру[160]) состоит в применении *четырех* функций по отношению к *трем* символам: здесь четыре функции определяются двойной оппозицией: *старший/младший* и *мужской/женский*, откуда следуют функции: отец, мать, сын, дочь. В мифе о беременном мальчике и отец и мать соответствуют каждый двум различным символам и функциям; понятия сын и дочь сливаются в одном наличном символе: ребенок. В обряде мандан—хидатса различаются отец и сын, а жена сына служит основой для функций: мать, дочь. У хако дело обстоит сложнее. Здесь в числе постоянных трех символов помимо отца и сына существует новое лицо — ребенок (мальчик или девочка) сына. Однако именно применение функций к символам требует здесь от последних идеального проведения дихотомического членения. Как мы видели, отец является одновременно отцом и матерью, сын — одновременно сыном и дочерью, а новый персонаж — ребенок заимствует у двух других символов одну из их поделенных пополам функций: оплодотворяющий деятель (отец) и лицо, подвергающееся оплодотворению (дочь). Необходимо заметить, что это более сложное распределение функций между символами характеризует единственную из трех систем, обращающуюся к принципу взаимности, поскольку если повсюду речь идет о заключении брачного союза, то в первом случае он отвергается, во втором — о нем просят и только в третьем он достигается в результате переговоров.

Для установления диалектического отношения между мифом и обрядом следует прибегнуть к соображениям, касающимся их структуры, которые мы здесь не имеем возможности изложить,

вследствие чего просим читателя обратиться к уже цитированному исследованию. Тем не менее мы надеемся, что нам удалось доказать, насколько необходимо для понимания этого отношения сравнивать миф и обряд не только в пределах одного и того же общества, но также с верованиями и религиозными обрядами соседних обществ. Если в определенной группе мифов пауни отражена перестановка некоторых обрядов не только того же племени, но и других племен, то нельзя ограничиться чисто формальным анализом: он является предварительным этапом лишь в случае возможности дать более точные, чем это обычно имеет место, формулировки проблем, касающихся географии и истории. Структурная диалектика совсем не противоречит историческому детерминизму: она апеллирует к нему и создает для него новый инструмент исследования. Якобсон, так же как и Мейе и Трубецкой, впрочем, неоднократно доказывал, что явления взаимных влияний внутри географически соседствующих лингвистических ареалов не могут остаться за пределами структурного анализа; это широко известная теория языковых союзов [161]. Я попытался внести в нее свой скромный вклад, касающийся другой научной области, указав на то, что сродство состоит не только в распространении некоторых структурных особенностей за пределы области их возникновения или в отталкивании, противодействующем их распространению. Сродство может проявляться в виде противопоставления и порождать структуры, носящие характер ответов, противоядий, оправданий или даже упреков. При формальном анализе как в лингвистике, так и в мифологии неизбежно возникает вопрос о значении.

# Искусство

## Глава XIII

## СИММЕТРИЧНО РАЗВЕРНУТЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ В ИСКУССТВЕ АЗИИ И АМЕРИКИ *

Современные этнологи проявляют явное отвращение к сравнительным исследованиям первобытного искусства. Нетрудно понять приводимые ими доводы: до сих пор исследования подобного рода стремились почти исключительно к доказательствам только культурных контактов, явлений диффузии и заимствований. Достаточно было обнаружить какую-либо декоративную деталь или своеобразную особенность формы в двух различных частях света вне зависимости от их географической удаленности, а иногда и значительного исторического разрыва между этими «двойниками», чтобы энтузиасты сразу же провозглашали единство их происхождения и несомненное наличие доисторических связей между культурами, до тех пор не подлежавшими сравнению. Известно, какие недоразумения (наряду с ценными открытиями) породили эти торопливые поиски аналогий «любой ценой». Во избежание подобных ошибок специалисты по материальной культуре должны определить различие между такой чертой, такой совокупностью черт или таким стилем, которые могут повторяться независимо друг от друга и неоднократно, и теми, природа и свойства которых исключают возможность повторения без заимствования.

Именно поэтому я не без колебаний решаюсь присовокупить некоторые свои дополнения к столь страстно и вполне оправданно обсуждаемому «делу». В это объемистое «досье» входят материалы, касающиеся северо-западного побережья Северной Америки, Китая, Сибири, Новой Зеландии, может быть, даже Индии и Персии. Более того, эти материалы относятся к самым различным периодам: тут Аляска в XVIII и XIX вв. н. э. и Китай II—I тысячелетий до н. э.; доисторическое искусство в Приамурье и искусство Новой Зеландии в период XIV—XVIII вв. Трудно представить себе более сложную проблему: мной уже были упомянуты [461] почти непреодолимые трудности, возникшие в связи с гипотезой о существовании контактов в доколум-

* Опубликовано ранее [464].

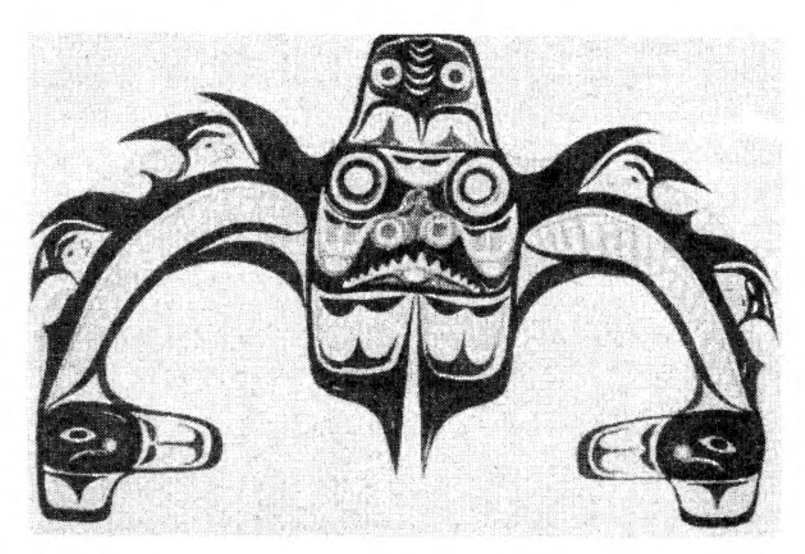
*Илл. I* (слева). Бронза эпохи Шан, II тысячелетие

*Илл. II* (справа). Короб с изображением лягушки, северо-западное побережье Северной Америки, XIX век.

бовый период между Аляской и Новой Зеландией. Вопрос, разумеется, упрощается при сравнении Сибири и Китая с Северной Америкой: в этом случае расстояния оказываются вполне умеренными, и остается лишь преодолеть препятствие в виде одного или двух тысячелетий. Однако даже в этом случае требуется много фактов для построения сколько-нибудь основательного вывода, как бы велика ни была при этом интуитивная уверенность в справедливости данного положения[162]. К. Хенце в своем остроумном и блестящем труде выступает в роли собирателя мелочей в американистике, складывая вместе, подобно старьевщику, для доказательства своих положений обрывочные сведения о самых различных культурах и выдвигая на первый план иногда совершенно незначительные детали [349]. Все это не убеждает, а создает, впечатление раздробленности, и в этих «membra disjecta poëtae» * ничто не оправдывает того ощущения глубокого родства между тем и другим искусством, которое возникает при общем знакомстве с ними.

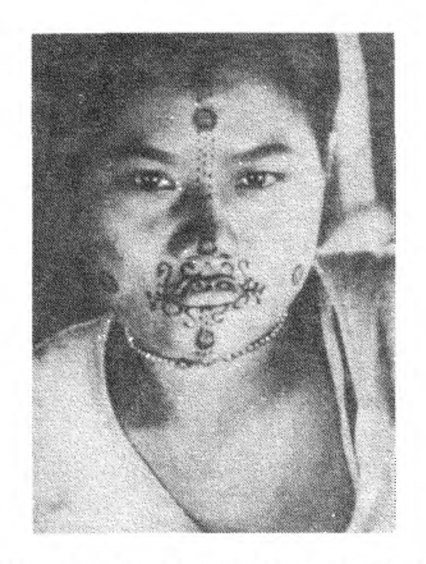
И тем не менее нельзя не поразиться параллелизму между искусством северо-западного побережья Северной Америки и древнего Китая. Эти аналогии состоят не столько во внешнем

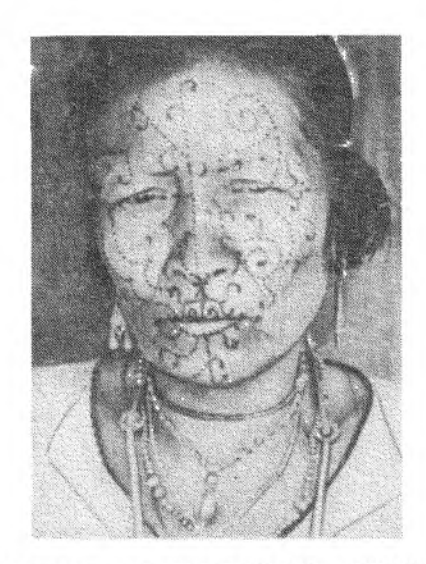
* «Части разъятой целостности поэта» (*лат.*). — *Примеч. ред.*



*Илл. III* Роспись, изображающая акулу; голова нарисована в фас, чтобы были ясны характерные признаки акулы, но туловище рассечено по всей длине, и обе половины развернуты в плоскости по правую и левую стороны от головы.

виде каких-то деталей, сколько в основных принципах, выявляющихся при анализе искусства этих стран [163]. Подобное исследование было проделано Леонардом Адамом, выводы которого сводятся к следующему [156; 157]. В обоих случаях искусство характеризуется: а) сильно развитой стилизацией; б) схематизмом или символикой, выражающимися подчеркиванием характерных черт или добавлением значимых атрибутов к изображению предмета [164] (так, на северо-западном побережье бобр изображается с палочкой, которую он держит в лапах); в) симметрично развернутым или «удвоенным» изображением туловища [165]; г) перемещением на другое место деталей, произвольно оторванных от целого; д) воспроизведением *одного* лица в фас *двумя* профильными изображениями; е) очень четко разработанной симметрией, часто подчеркивающей асимметрию деталей; ж) алогичным преобразованием деталей в новые элементы (так, лапа становится клювом, линия глаза используется при изображении сустава, и наоборот); з) наконец, чаще всего встречается изображение не всего туловища животного, а его внутренних органов или скелета (причем это скорее продуманный, а не интуитивный метод). Подобный поразительный способ изображения применяется также на севере Австралии [см., например, 660, с. 38, рис. 21] [166]. Эти способы изображения не принадлежат исключительно искусству





*Илл. IV—V.* Женщины из племени кадувео с разрисованными лицами 1935 год.

*Илл. VI.* Женщина из племени кадувео, роспись лица, 1892 год.

*Илл. VII.* Роспись лица вождя из племени маори, XIX век.

северо-западного побережья Северной Америки. Леонард Адам пишет, что «различные технологические и художественные принципы, распространенные как в древнем Китае, так и на северо-западном побережье Северной Америки, почти полностью идентичны» [158] *.

После установления этих сходных черт любопытно отметить, что по совершенно различным причинам древнее китайское искусство и искусство северо-западного побережья независимо друг от друга сближаются с искусством маори в Новой Зеландии **. Подобный факт тем более примечателен, что для искусства эпохи неолита на Амуре, некоторые сюжеты которого (например, птица с распущенными крыльями и животом в виде солнечного лика) практически идентичны сюжетам северо-западного побережья, по словам некоторых авторов, характерен «неожиданно богатый криволинейный орнамент», напоминающий орнамент айну и маори, с одной стороны, и неолитические культуры в Китае (Янчжоу) и Японии (Дзёмон) — с другой; он состоит в основном из лентообразных узоров, которые характеризуются такими сложными мотивами, как волнистые линии, спирали, меандры, в противоположность прямоугольным геометрическим орнаментам Прибайкальской культуры [289, с. 396]. Таким образом, типы искусства, относящиеся к весьма отдаленным районам и эпохам, обнаруживают между собой явные аналогии и независимо друг от друга приводят к заключению об их близости, противоречащей тем не менее географическим и историческим условиям.

Значит ли все это, что мы оказываемся перед дилеммой, вынуждающей нас либо отвергать историю, либо закрывать глаза на эти столь часто встречающиеся сходные черты? Антропологи диффузионистской школы прибегли, не задумываясь, к насилию над историей. Я не собираюсь защищать их рискованные гипотезы. Нужно сказать, однако, что негативная позиция их осторожных противников столь же мало удовлетворительна, поскольку она заключается лишь в опровержении неправдоподобных утверждений диффузионистов. Сравнительные исследования первобытного искусства были, несомненно, скомпрометированы усердием искателей культурных контактов и заимствований. Скажем прямо, что этому еще более способствовали умствующие фарисеи, предпочитающие отрицать явные связи, поскольку их наука не располагает никаким иным удовлетворительным методом истолкования данных явлений. Отрицание фактов вследствие их предполагаемой непостижимости гораздо более бесплодно с точки зрения прогресса познания, чем построение гипотез; если они даже

* См. илл. I—VII. — *Примеч. ред.*

** О Китае и Новой Зеландии см. [316].

и неприемлемы, то ошибки как раз и порождают критику и поиски, которые когда-нибудь позволят их преодолеть *.

Право сравнивать американское искусство с искусством Китая или Новой Зеландии сохраняется даже в том случае, если существует тысяча доказательств тому, что маори не могли доставить свое оружие и украшения на побережье Тихого океана. Гипотеза о культурном контакте, несомненно, лучше всего объясняет сложные сходные черты, не объяснимые случайными стечениями обстоятельств. Однако если историки утверждают, что контакт невозможен, то это не доказывает иллюзорности сходных черт, а лишь заставляет идти по другому пути в поисках объяснения данного факта. Плодотворность усилий диффузионистов является следствием именно систематических изысканий исторических возможностей. Если история, которой непрерывно задают вопросы (к которой и нужно обращаться *вначале*), дает отрицательный ответ, то следует обратиться к психологии или структурному анализу форм и поставить перед собой вопрос о том, не могут ли внутренние связи психологического или логического порядка помочь понять одновременно возникающие явления, многократное повторение и общность которых не могут быть следствием простой игры случайностей. Именно с этой точки зрения я и собираюсь принять участие в обсуждении проблемы.

Симметрично развернутое изображение, характерное для искусства северо-западного побережья Северной Америки, было описано Францем Боасом: «Животное изображается поделенным надвое с головы до хвоста... между глазами — расширяющаяся к носу глубокая выемка. Таким образом, голова дана не анфас, а в виде двух профильных изображений, которые смыкаются у рта и носа и разделяются на уровне глаз и лба... Каждое животное либо состоит из двух половин, так что профильные изображения соединяются посередине, либо же оно представлено анфас в виде примыкающих друг к другу боковых изображений туловища» [209, с. 223—224]. Тот же автор анализирует приведенные ниже рисунки следующим образом (рисунки 17 и 18 соответствуют рисункам 222 и 223 в цитированном труде): «На рис. 222 (живопись племени хайда) в этой манере изображен медведь. Огромная широкая пасть образуется двумя смыкающи-

---

* В своей книге Паль Келемен высказывает мнение, согласно которому сходные черты между искусством Америки и некоторыми видами искусства более высоких цивилизаций Восточного полушария являются не чем иным, как «оптическими иллюзиями» [403, т. 1, с. 377]; он говорит по этому поводу: «Искусство доколумбова периода было создано и развивалось людьми, чье мышление полностью отличалось от нашего» [403, т. 1, с. 378]. Я не сомневаюсь в том, что ни в одной работе сторонников школы диффузионистов не найдется столь абсолютно безосновательного, поверхностного и лишенного всякого смысла утверждения.

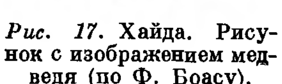


*Рис. 17.* Хайда. Рисунок с изображением медведя (по Ф. Боасу).

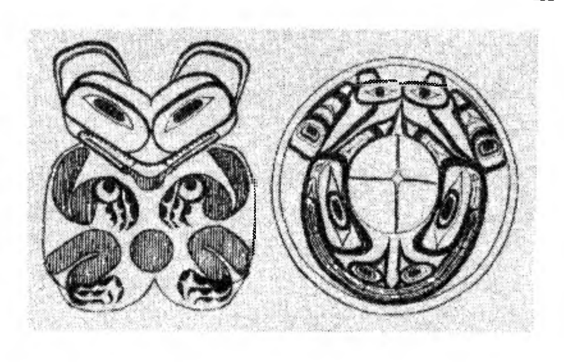


*Рис. 18.* Слева: цимшиан. Рисунок на фасаде дома, изображающий медведя. Справа: хайда. Головной убор из дерева с росписью, изображающей рыбу (по Ф. Боасу).

мися профильными изображениями головы. Подобный срез головы медведя наиболее ясно виден на рис. 223. Это живописное изображение на фасаде дома цимшиан; круглое отверстие в середине рисунка является дверью дома. Животное развернуто вперед животом, а голова присоединена к уже развернутому изображению. Две половины нижней челюсти не соприкасаются друг с другом. Спина обозначена черной контурной линией, а тонкие штрихи на ней изображают шерсть. Индейцы племени цимшиан называют такой рисунок „встречей медведей“, как если бы на нем были изображены два медведя» [209, с. 224—225].

Сравните этот анализ с анализом аналогичного явления в искусстве древнего Китая у Крила: «Одной из наиболее характерных черт декоративного искусства эпохи Шан является своеобразный метод изображения животных на плоских и округлых поверхностях. Животное как бы рассекается по всей длине от конца хвоста почти до кончика носа, но не полностью: обе половины разворачиваются и рассеченное пополам животное кладется на поверхность, причем обе половины почти смыкаются у кончика носа» [240, с. 64].

Этот же автор, видимо незнакомый с работой Боаса, употребив почти те же его выражения, добавляет: «Изучая искусство эпохи Шан, я постоянно убеждался в том, что оно имеет несомненное сходство по духу, а возможно и в деталях, с искусством индейцев северо-западного побережья» [240, с. 64].

Этот столь характерный прием, встречающийся в искусстве древнего Китая (см. рис. 19) и в первобытном искусстве Сибири и Новой Зеландии, обнаруживается также на другой оконечности Американского континента — у индейцев-кадувео. Воспроизведенный нами здесь рисунок изображает лицо женщины, раскрашен-

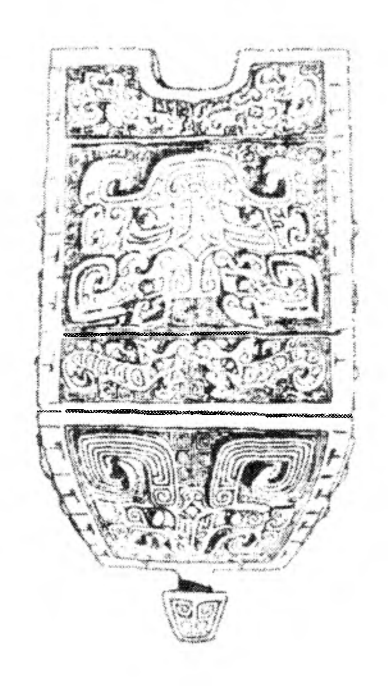


*Рис. 19.* Бронза, обнаруженная около Аньяна (Китай). *В середине находится* развернутое изображение *тао-те* без нижней челюсти. Уши образуют вторую маску над первой; глаза второй маски могут также *считаться* принадлежащими маленьким драконам, которые одновременно являются ушами главной маски. Оба дракона изображены в профиль *и обращены лицом* друг к другу в верхней части панно. Они, в свою очередь, образуют изображение в фас маски барана, рога которого — это *туловища* драконов.

Украшение на крышке можно истолковать подобным же образом (по Персевалю Йеттсу [см. 860]).

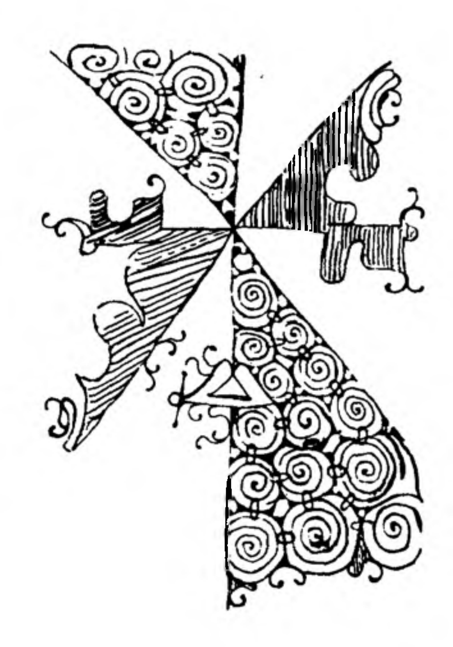
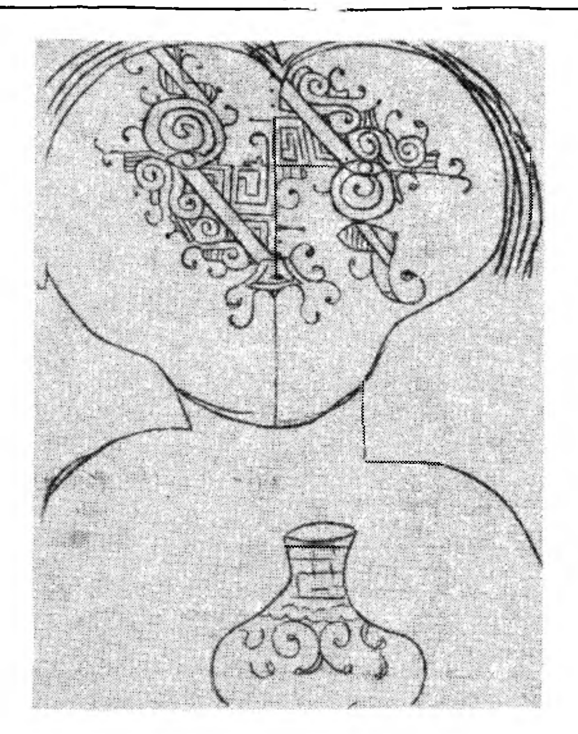


*Рис. 20.* Кадувео. Мотив росписи в фас, выполненный женщиной-туземкой на *листе* бумаги (коллекция автора).

ное по традиционному обычаю этого маленького племени на юге Бразилии, одного из последних остатков некогда процветавшего народа гуайкуру (см. рис. 20). Ранее я уже описывал способ выполнения этих рисунков и их функцию в культуре туземцев [460; 517]. Достаточно напомнить, что эти рисунки известны со времен первых контактов с гуайкуру в XVII веке и что они, кажется, не изменились за все это время. Это не татуировки, а рисунки, требовавшие возобновления через несколько дней и выполнявшиеся с помощью деревянного шпателя, который макали в состав из соков диких плодов и листьев. Женщины, раскрашивающие



*Илл. VIII.* Рисунок, сделанный женщиной из племени кадувео, 1935 год.

друг другу лица (а раньше также раскрашивавшие мужчин), работают не по какому-то образцу, а импровизируют в пределах сложной традиционной тематики. Среди четырехсот оригинальных рисунков, собранных на месте в 1935 году, я не обнаружил двух одинаковых. Однако они отличаются друг от друга скорее постоянно новым расположением основных элементов, чем обновлением самих элементов: простые и двойные спирали, штриховки, завитки, меандры, закругленные линии, кресты и рисунки наподобие язычков пламени. Всякое испанское влияние должно быть исключено, учитывая раннюю дату первого описания этого тонкого искусства. В наши дни этим древним искусством владеют лишь несколько старых женщин, и нетрудно предвидеть то время, когда оно исчезнет окончательно.

На илл. VIII дан хороший пример таких раскрасок. Узор построен симметрично относительно двух линейных осей: вертикальная ось делит лицо вдоль пополам, а горизонтальная — делит его на уровне глаз; глаза изображены схематично и в уменьшенном размере. Они служат исходной точкой для двух противопо-

лагающихся друг другу спиралей, одна из которых занимает правую щеку, а другая — левую часть лба. Дугообразная линия, украшенная завитками, в нижней части рисунка обозначает верхнюю губу и примыкает к ней. Этот мотив встречается в более или менее причудливой форме на всех росписях лица, являясь, по-видимому, их постоянным элементом. Анализ узора нелегко произвести вследствие его кажущейся асимметрии, однако на самом деле это сложная симметрия [167]: обе оси пересекаются у основания носа и делят лицо на четыре треугольника: левую половину лба, правую половину лба, правое крыло носа и правую щеку, левое крыло носа и левую щеку. Противопоставленные друг друг треугольники заполнены симметричным узором. Однако узор каждого треугольника, являясь удвоенным узором, зеркально повторяется в противоположном треугольнике. Так, лоб (правая часть) и левая щека заполнены меандром, за которым после наклонной полосы, свободной от рисунка, нарисованы две сдвоенные спирали, переходящие в украшения из завитков. Лоб (левая половина) и правая щека украшены простой и широкой спиралью с завитками, и над этой спиралью расположен другой мотив в виде птицы или языка пламени, который, в свою очередь, содержит наклонную, свободную от рисунка полосу, параллельную полосе противолежащего рисунка. Таким образом, мы имеем дело с двумя парами тем, каждая из которых повторяется дважды и симметрично.

Эта симметрия утверждается либо относительно одной из двух горизонтальных и вертикальных осей, либо относительно треугольников, ограниченных делением этих осей на две равные части. Подобное расположение напоминает построение изображений на игральных картах, хотя оно и значительно сложнее.

Иллюстрации IV, V и VI представляют варианты в основном одного и того же приема.

Однако на илл. VIII внимание привлекает не только орнамент. Художница (женщина лет тридцати) хотела также изобразить лицо и даже волосы. Совершенно очевидно, что она сделала это, удвоив изображение: лицо показано не в фас, оно состоит из двух смыкающихся профилей. Этим объясняются его необычная ширина и сердцевидная форма: углубление, разделяющее лоб на две половины, следует отнести за счет профильных изображений, которые сливаются только на уровне от основания носа до подбородка. Сравнение рисунков 17, 18 и иллюстрации VIII подчеркивает совпадение этого приема с техникой художников на северо-западном побережье Северной Америки.

В искусстве Северной и Южной Америк имеются, кроме того, и другие характерные общие черты. Мы уже упоминали о дроблении изображаемого предмета на элементы, которые соединяются вновь согласно весьма условным правилам безотносительно

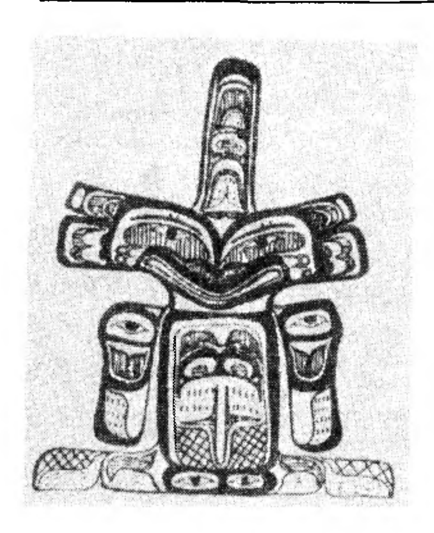


*Рис. 21.* Квакиютль. Роспись на фасаде дома, изображающая дельфина-касатку (по *Ф.* Боасу).

к своей природе. Это дробление поражает в искусстве кадувео, где оно, впрочем, проявляется косвенным образом. Боас дал скрупулезное описание дробления на составные элементы туловища и лица в искусстве северо-западного побережья: здесь наблюдается расчленение самих органов и членов, после чего из них произвольно воссоздается некий индивид. Так, на тотемном столбе у индейцев хайда «рисунок нужно объяснить следующим образом: животное изогнуто дважды, хвост поднят над спиной, а голова находится под животом, затем разделяется и распластывается по наружной части» [209, с. 238]. На рисунке квакиютль, изображающем дельфина-касатку (orea sp.), «животное рассечено по направлению вперед вдоль всей спины. Два профильных изображения головы соединены... Спинной плавник, который должен был бы согласно вышеописанным приемам (рассеченное изображение) оказаться по обеим сторонам туловища, отрезан от спины до того, как животное было рассечено, и вновь появляется над местом соединения двух профильных изображений головы. Плавники расположены по обеим сторонам туловища, с которым каждая из них соединяется только в одной точке. Обе половины хвоста вывернуты наружу, так что нижняя часть фигуры образует прямую линию» (рис. 21) [209, с. 239, рис. 247]. Нетрудно было бы увеличить число этих примеров.

В искусстве кадувео мы сталкиваемся одновременно с бо́льшим и меньшим дроблением. С меньшим, потому что лицо или туловище, подвергающееся этому процессу, является телом из плоти и костей, которое не может быть расчленено и восстановлено вновь без сложной хирургической операции. Целостность реального лица соблюдается, но тем не менее оно дробится и деформируется посредством постоянной асимметрии, нарушающей его естественную гармонию в пользу искусственной гармонии рисунка. Но именно потому, что этот рисунок вместо изображения деформированного лица в действительности деформирует настоящее лицо, дробление здесь оказывается бо́льшим, чем в вышеописанном случае. К этому примешивается помимо декоративного значения элемент изощренного садизма, объясняющего, по край-

ней мере отчасти, почему эротические свойства женщин кадувео (получившие выражение и претворявшиеся в рисунках) привлекали некогда на берега Парагвая людей, стоящих вне закона, и других искателей приключений. Многие из них, женившись на местных женщинах, остались жить среди туземцев и теперь, состарившись, с содроганием рассказывали мне об обнаженных юных телах, сплошь покрытых переплетениями и арабесками, наделенными тонкой извращенностью. В татуировках и рисунках на теле жителей северо-западного побережья, где, по-видимому, отсутствовал этот сексуальный элемент и где часто абстрактная символика носила менее декоративный характер, тоже проявлялось пренебрежение к симметрии на человеческом лице *.

Следует также отметить, что композиция рисунков кадувео, строящихся вокруг двойной оси, горизонтальной и вертикальной, делит лицо по принципу раздвоения, или, если можно так сказать, удвоения: рисунок как бы воссоединяет лицо не из двух профилей, а из четырех четвертей. Асимметрия выполняет, таким образом, формальную функцию, заключающуюся в разделении на четверти: они смешались бы в двух профилях в случае, если рисунки симметрично повторялись бы справа и слева, вместо того чтобы противополагаться друг другу. Раздробление и раздвоение функционально связаны между собой.

Если продолжать эту параллель между искусством северо-западного побережья и искусством индейцев кадувео, то нельзя не упомянуть еще о некоторых моментах. В том и другом случае скульптура и рисунок являются основными средствами выражения; в том и в другом случае скульптура носит реалистический характер, в то время как рисунок скорее символичен и декоративен. Скульптура кадувео (по крайней мере в исторический период), несомненно, ограничивается идолами и всегда небольшими изображениями богов в отличие от монументального искусства в Канаде и на Аляске. Тем не менее ее реалистический характер, тенденция как к портрету, так и к его стилизации остаются теми же, как, впрочем, и преимущественно символическая значимость мотивов, нарисованных или написанных в цвете. В обоих случаях мужское искусство, сосредоточенное на скульптуре, обнаруживает тенденцию к изображению, в то время как женское искусство (ограничивающееся тканьем или плетением на северо-западном побережье, на юге Бразилии и Парагвая, кроме того, включающее рисунок) является неизобразительным. Это справедливо в обоих случаях для узоров на тканях, однако нам неизвестно, каким был первоначальный характер рисунков на лице ту-

* См., например, татуировки на теле у тлинкит, воспроизведенные Дж. Р. Свентоном [806, табл. XLVIII—LVI] и Ф. Боасом [209, с. 250—251].

земцев гуайкуру; возможно, что их мотивы, значение которых сегодня утрачено, имели когда-то реалистическое или по крайней мере символическое значение. И в том и в другом искусстве орнамент применяется по методу трафарета; при этом благодаря разнообразному расположению основных элементов создаются постоянно новые комбинации. Наконец, в обоих случаях искусство тесно связано с социальной организацией: мотивы и темы служат для выражения различий рангов, привилегий знати и степени престижа. Оба общества имели одинаковую иерархию, и их декоративное искусство служило для выражения и утверждения степеней этой иерархии *.

Я хотел бы произвести беглое сравнение искусства кадувео с другим искусством, где тоже практиковалось симметрично развернутое изображение: искусством маори в Новой Зеландии. Напомним вначале, что искусство северо-западного побережья часто сравнивалось — по другим признакам — с искусством Новой Зеландии; некоторые из этих сравнений оказались несостоятельными, как, например, кажущееся сходство покрывал, которые обычно ткутся в обоих районах; другие заслуживают внимания в большей мере: например, те, которые основаны на сходстве палиц в Аляске с *пату мере* [168] у маори. Я уже упоминал об этой загадке в другой работе [460].

Параллели с искусством гуайкуру основываются на других сопоставлениях: нигде, кроме как в этих двух районах, узор на лице и на теле не достигал ни столь сходного развития, ни подобной утонченности. Татуировки маори хорошо известны. Я воспроизвел четыре рисунка (иллюстрации VII и XII), которые следует сравнить с фотографиями лиц у кадувео.

Аналогия поразительна: сложность орнамента, где используется штриховка, извилистые и спиральные линии (последние часто заменяются в искусстве кадувео меандрами, свидетельствующими об андских влияниях), та же тенденция к заполнению рисунком всей поверхности лица, даже то же сосредоточение орнамента вокруг губ в рисунках наиболее простого типа. Следует также отметить и различия. То, что узор у маори выполняется в виде татуировки, а у кадувео — в виде рисунка, не имеет значения, поскольку в Южной Америке, видимо, была неизвестна техника татуировки. Еще в XVIII в. у женщин племени абипонов в Парагвае «лицо, грудь и руки были покрыты черными рисунками разной величины, так что создавалось впечатление турецкого ковра» [259, т. 2, с. 20]; по их собственным словам, записанным старым миссионером, это делало их «гораздо более красивыми, чем естественная красота» [259, т. 2, с. 21]. Строгая симметрия в татуировках маори, напротив, поражает при ее

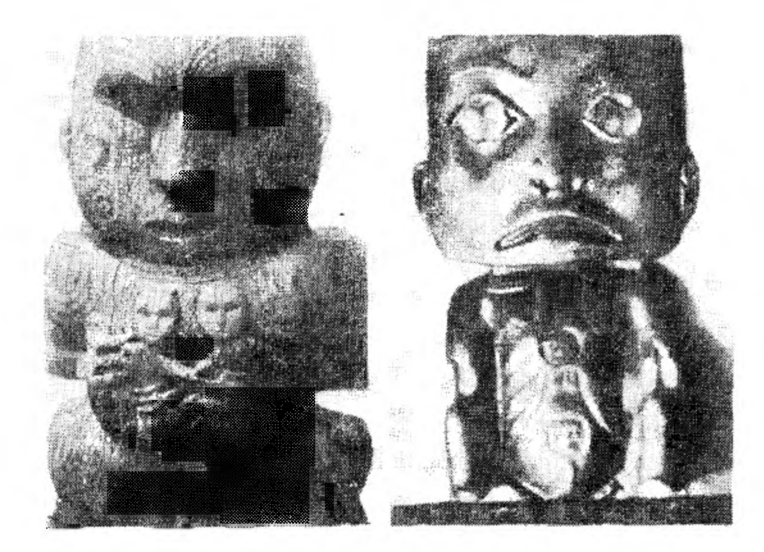
* Этот анализ был проделан и развит в моей книге [517, гл. XX].

сравнении с почти что разнузданной асимметрией некоторых рисунков у кадувео. Однако эта асимметрия встречается не всюду; я показал, что она является следствием логического развития принципа симметрично развернутого изображения. Она скорее кажущаяся, чем действительная. Тем не менее ясно, что с точки зрения классификации типов изображений узоры на лице у кадувео занимают промежуточное положение между орнаментами маори и индейцев северо-западного побережья. Орнаментам кадувео свойственна асимметрия росписи индейцев и декоративность узора маори.

*Илл. IX.* Тики из нефрита с тем же трехмерным изображением лица.

Близость подтверждается также при рассмотрении психологических и социальных факторов. У маори, как и у туземцев на парагвайской границе, нанесение узоров на лицо и тело происходит в полурелигиозной атмосфере. Татуировки представляют собой не только узоры; как мы уже отмечали в отношении северо-западного побережья, и то же самое можно повторить относительно Новой Зеландии, это не только эмблемы, знаки отличия знати и ступеней в социальной иерархии, они также являются своего рода сообщениями, обладающими законченностью мысли, и наставлениями [169]. Татуировка у маори предназначена не только для начертания рисунка на коже, но и для запечатления в памяти традиций и философии племени. Иезуитский миссионер Санчес Лабрадор описывал, с какой серьезной увлеченностью древние кадувео посвящали целые дни своему раскрашиванию; по их словам, тот, кто не раскрашен, — «глуп» *. Как и кадувео, маори пользуются симметрично развернутым изображением. На илл. VII, IX, X, XII мы видим то же деление лба на две доли, ту же композицию рта, образованную двумя смыкающимися половинами, то же изображение

* Ср. у Х. Г. Крила: «Превосходные изделия эпохи Шан выполнены до мельчайших деталей с поистине религиозной тщательностью. Благодаря изучению надписей на гадательных костях мы знаем, что все мотивы бронз шанской эпохи можно связать с жизнью и религией народа шанской эпохи. Возможно, что до некоторой степени их назначение и производство носило священный характер» [241, с. 21].

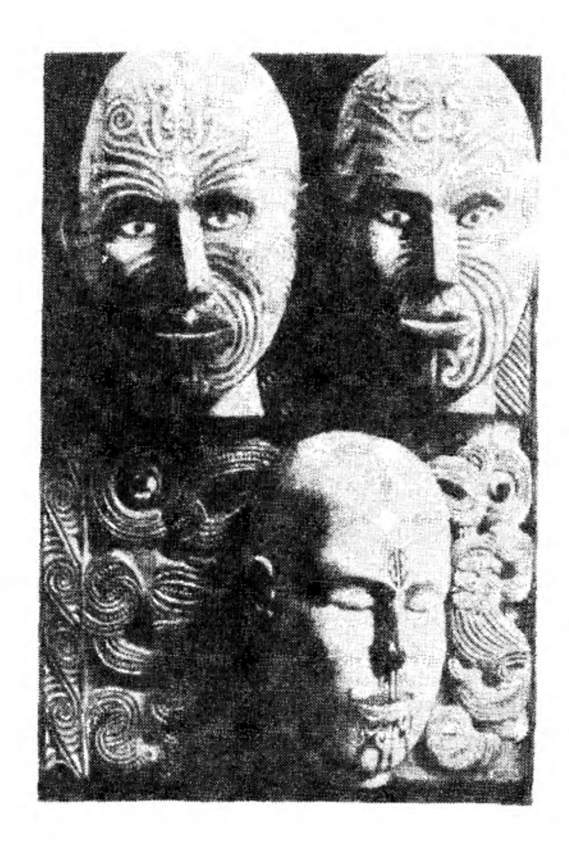


*Илл. X.* (слева). Фигурка из дерева, маори, XVIII век (?).

*Илл. XI* (справа). Украшение для головного убора (дерево), северо-западное побережье Северной Америки. XIX век. На уровне живота и груди изображены две небольшие человеческие головы.

тела, как бы расщепленного сверху донизу, причем две половины опрокинуты вперед в той же плоскости; одним словом, здесь используются все уже знакомые нам приемы.

Как объяснить это сходство столь неестественных приемов изображения в культурах, разделенных пространством и временем? Наиболее простой гипотезой является исторический контакт или независимые пути развития на основе общей цивилизации. Но даже если эта гипотеза опровергается фактами или если (что вероятнее) она не располагает достаточным количеством доказательств, то это не должно послужить причиной отказа от нее. Я бы сказал больше: если бы даже и подтвердились наиболее беспочвенные реконструкции школы диффузионистов, то осталась бы еще не разрешенной основная, не относящаяся к истории проблема. Почему сохраняется то или иное свойство культуры, заимствованное или получившее распространение в гораздо более ранний исторический период? Потому что устойчивость не менее загадочна, чем изменчивость. Открытие единого источника симметрично развернутого изображения оставило бы открытым вопрос о том, каким образом данный способ выражения сохранен культурами, которые в других отношениях развивались в совер-



*Илл. XII.* Образцы татуировки у маори, деревянная скульптура, конец XIX века. Верхний ряд — два мужских лица. Нижний ряд — женское лицо.

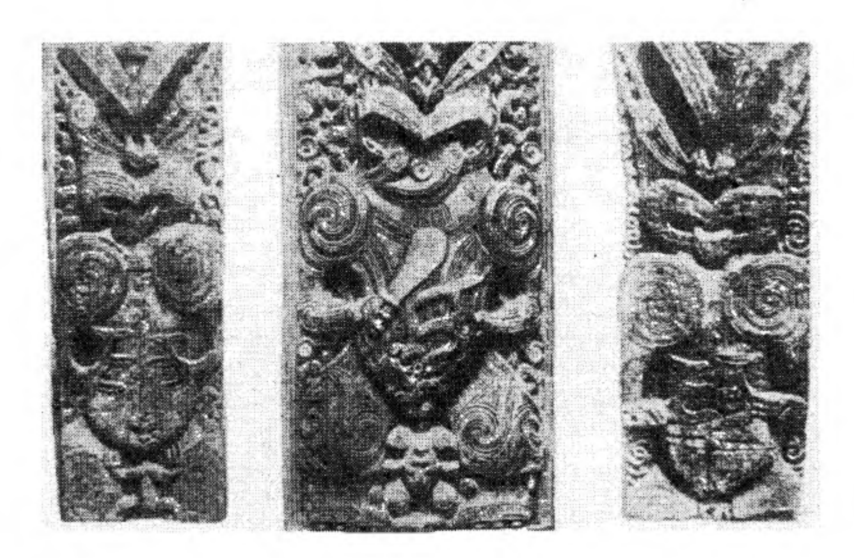
шенно различных направлениях. Внешние связи могут объяснить процесс передачи явления, но только внутренние связи могут раскрыть причины устойчивости. Существует два совершенно различных вида проблем, и предпочтение одного из них ни в чем не предрешает вывода, следующего при разрешении проблем другого вида.

Свидетельство этому немедленно обнаруживается при сравнении искусства племен маори и гуайкуру: в обоих случаях двойное изображение является следствием того значения, которое придается этими культурами татуировке. Обратимся снова к илл. VIII и попробуем ответить на вопрос, почему контур лица

изображен в виде двух плотно примыкающих друг к другу профилей. Ясно, что художница задавалась целью передать не лицо, а рисунок на лице, именно на этом она сконцентрировала все свое внимание. Даже условно намеченные изображения глаз являются лишь исходными точками перевернутых больших спиралей, в общем начертании которых они сливаются. Художница реалистически воспроизвела рисунок для раскраски лица, соблюдая его истинные пропорции, как если бы она рисовала на лице, а не на плоскости. Она расписала лист точно так, как она привыкла расписывать лицо. Это произошло потому, что бумага для нее является тем же лицом, но она не может *изобразить* на бумаге лицо, не деформировав его. Нужно было либо точно нарисовать лицо, исказив узор согласно законам изображения, создающего иллюзию реальности, либо сохранить своеобразие узора, прибегнув для этого к двойному изображению. Нельзя даже сказать, что художницей было выбрано второе решение, так как у нее никогда не возникала мысль об ином варианте. В туземном мышлении, как мы уже видели, сама роспись представляет собой лицо или, скорее, его воссоздание. Она придает лицу его социальную значимость, выражает человеческое достоинство, душевные качества. Симметричное повторение изображения на лице, рассматриваемое как графический прием, имеет гораздо более глубокое и существенное значение: объединение «глупого» биологического индивида и социальной роли, которую он обязан воплотить. Мы допускаем предположение о том, что двойное изображение является следствием социологической теории удвоения личности [170].

Та же связь между симметрично развернутым изображением и татуировкой наблюдается в искусстве маори. Достаточно сравнить илл. VII, IX, X и XIII, чтобы увидеть, что деление лба на две доли есть не что иное, как проекция в область пластики симметричного рисунка, вытатуированного на коже.

В свете этих наблюдений следует уточнить и дополнить истолкование симметрично развернутого изображения, предложенное Францем Боасом в его работе об искусстве северо-западного побережья. По его словам, «расщепленное изображение» в росписи или рисунке является лишь применением на плоских поверхностях способа, используемого обычно при изображении трехмерных предметов. Когда, например, хотят изобразить животное на четырехугольной коробке, то необходимо расположить формы животного таким образом, чтобы они согласовались с ее четырехугольным контуром: «В декоративном орнаменте серебряных браслетов соблюдается тот же принцип, хотя рисунок отличается от орнамента на четырехугольных шкатулках. В последнем случае изображение животного естественно делится четырьмя сторонами (шкатулки) на вид в фас и в профиль справа, на вид



*Илл. XIII.* Скульптура на дереве, маори, XVIII или XIX век.

сзади и в профиль слева. На круглом браслете такого резкого разделения нет и было бы очень трудно художественно воссоединить все четыре части, а двухпрофильное изображение не представляет затруднений. Животное изображено рассеченным надвое от головы до хвоста так, что обе половины соединяются лишь у кончика носа и у конца хвоста. Браслет надевается на руку, и животное, таким образом, как бы охватывает запястье. В таком положении оно и изображено на браслете. Таким образом, переход от изображения на браслете к рисунку или художественной резьбе на плоской поверхности не вызывает больших затруднений. При этом соблюдается один и тот же принцип» [209, с. 222—224]. Таким образом, принцип расщепленного изображения, видимо, постепенно выявлялся при переходе от четырехугольных фигур к округленным, а оттуда уже к плоским поверхностям. В первом случае имеют место расчленение и случайное рассечение; во втором случае рассечение производится систематически, но животное остается еще целым по всей длине туловища от головы до хвоста; и, наконец, в третьем случае разделение заканчивается рассечением точки, соединяющей обе половины у хвоста, и обе отныне разделившиеся половины распадаются направо и налево в той же плоскости, что и лицо.

Эта трактовка проблемы крупнейшим представителем современной антропологии отличается изысканностью и простотой. Но

эта изысканность и простота остаются чисто теоретическими. Рассмотрение росписей плоских и изогнутых поверхностей как частных случаев росписей на прямоугольных поверхностях не подкрепляется доказательствами в пользу последних. Нельзя заранее утверждать, что необходимость диктует художнику обязанность следовать одному и тому же принципу при переходе от одного типа изображений ко второму и третьему. Художники различных культур расписывали коробки изображениями людей и животных, не дробя и не расчленяя их. Браслет может быть украшен фризами или сотней других способов. Однако должен найтись какой-то основной элемент, свойственный искусству северо-западного побережья (а также искусству гуайкуру, маори и народов древнего Китая) и объясняющий постоянное и неукоснительное использование симметрично развернутого изображения.

Была попытка усмотреть эту общую основу для четырех рассматриваемых типов искусства в совершенно особой связи между пластическим и графическим элементами. Оба эти элемента не независимы друг от друга, между ними существуют двоякие отношения, представляющие собой одновременно отношения оппозиции и функциональной связи: отношения оппозиции постольку, поскольку требования орнамента, предъявляемые к структуре, изменяют ее, что и приводит к симметричному развертыванию и раздроблению; одновременно существуют функциональные связи, потому что объект всегда представляется в двойном аспекте, пластическом и графическом: ваза, коробка, стена не являются независимыми и ранее существовавшими предметами, которые следовало бы уже позднее украсить. Они приобретали свое окончательное право на существование только после нанесения орнамента и при практическом их использовании. Так, сундуки на северо-западном побережье являются не только хранилищами, которые украшены нарисованными или вырезанными изображениями животного. Они представляют собой самих животных, деятельно охраняющих доверенный им церемониальный орнамент. Структура видоизменяет украшение, но оно является ее конечной целью, и она тоже должна согласовываться с его требованиями. Окончательный результат представляет собой *единое* целое: посуда — орнамент, предмет — животное, говорящий ящик. «Живые лодки» на северо-западном побережье находят свой точный эквивалент в новозеландских соответствиях между лодкой и женщиной, женщиной и ложкой, домашней утварью и органами тела [807, текст 89, с. 254—255; 770].

Мы проанализировали со все возрастающей внимательностью заинтересовавшее нас явление «удвоения» вплоть до его наиболее отвлеченного выражения. По мере нашего анализа мы видели, как удвоение в изобразительном и нефигуративном искусстве преобразуется в другие типы удвоения: скульптуру и рисунок, лицо

и роспись, личность и персонаж, индивидуальную жизнь и социальную функцию, сообщество и иерархию. Все это заканчивается констатацией двойственности, являющейся одновременно коррелятом и пластического и графического выражения и «общим знаменателем» различных проявлений принципа симметрично развернутого изображения.

В конечном счете наша проблема может быть сформулирована следующим образом: при каких условиях существует обязательная корреляция между пластическим и графическим элементами? При каких условиях они неизбежно связаны между собой функционально, т. е. способ выражения одного элемента преобразует способ выражения другого, и наоборот? Ответ получен нами при сравнении искусства маори и искусства гуайкуру: мы видим, что именно таким является случай, когда пластический элемент образуется посредством человеческого лица или тела, а графический злемент — узорами на теле или на лице (роспись или татуировка). Узор действительно *сделан* на лице, но в другом смысле само лицо предназначено для узора, поскольку только благодаря ему и только через его посредство оно приобретает свое социальное достоинство и мистическое значение. Узор задуман для лица, но само «лицо» существует только благодаря узору. В конечном счете эту же двойственность представляют актер и его роль, и ключ к этому дает понятие *маски*.

Все рассмотренные здесь культуры действительно являются культурами, где используются маски, причем маскарад выражается либо преимущественно в татуировке (как, например, у племен гуайкуру и маори), либо предпочтение отдается самой маске[171] (это особенно ярко выражено на северо-западном побережье). Очень большое значение маски имеют у народов Аляски. Существует немало сведений о роли масок в древнем Китае. Так, «Персонаж Медведя», описанный в «Чжоули», со своими «четырьмя глазами из желтого металла» [834] напоминает многочисленные маски у эскимосов и племени квакиютль.

Эти маски со створками, обозначающие тотемического предка в различных состояниях: то благодушного, то рассерженного, то в человеческом, то в зверином обличье, подтверждают поразительную связь между двойными изображениями и маскарадом. Они должны представлять ряд промежуточных форм, обеспечивающих переход от символа к значению, от магического к обычному, от сверхъестественного к социальному. В их функцию входят одновременно маскировка и разоблачение. Когда наступает момент разоблачения, то маска, как бы выворачиваясь наизнанку, раскрывается на две половины, в то же время сам актер обретает двуединство в расщепленном изображении, в результате чего, как мы уже видели, наступает *разоблачение* маски в прямом и переносном смысле в ущерб ее носителю.

Мы присоединимся к анализу Боаса только после того, как нам удастся выяснить его обоснование. Симметрично развернутое изображение на плоскости действительно является частным случаем его изображения на изогнутой поверхности, так же как это последнее представляет собой частный случай его изображения на трехмерных поверхностях. Однако *не на любой* трехмерной поверхности, а на такой, где украшение и форма не могут быть разъединены ни физически, ни социально, т. е. на *человеческом лице*. Одновременно таким же образом выявляются другие довольно своеобразные аналогии между рассмотренными здесь различными формами искусства.

В четырех случаях мы встречаемся не с одним, а с двумя декоративными стилями в искусстве. Один из этих стилей имеет тенденцию к изобразительному или более или менее символическому выражению, где основной наиболее общей чертой является преобладание содержательного мотива. В древнем Китае это стиль *А*, по классификации Карлгрена [400], для северо-западного побережья и Новой Зеландии — роспись и барельеф, для гуайкуру — рисунки на лице. Но наряду с этим существует другой стиль более строго формального и декоративного характера с тенденцией к геометризму: стиль *В*, по Карлгрену, орнаменты на ткани в Новой Зеландии, тканые или плетеные узоры в Новой Зеландии и на северо-западном побережье, а у гуайкуру легко опознаваемый стиль, обычно встречающийся в декоративно украшенной керамике, в рисунках на теле (различные рисунки на лице) и на раскрашенных кожах. Чем объясняется этот дуализм стилей и особенно его повторяемость? Тем, что первый стиль декоративен только внешне; как мы уже видели, ни в одном из четырех рассмотренных нами случаях он не выполняет пластической функции. Его функция, напротив, имеет социальное, магическое и религиозное значение. Узор представляет собой графическую или пластическую проекцию реальности другого порядка, поскольку двойное изображение является следствием проекции трехмерной маски на поверхность в двух измерениях (иногда в трех, но не соответствующих строению человеческого лица). Наконец, биологический индивид тоже как бы проецируется благодаря своему костюму на арену общественной жизни [172]. Таким образом, освобождается место для зарождения и развития истинного декоративного искусства, хотя можно было, по правде говоря, ожидать его засорения символикой, печать которой носит вся общественная жизнь.

Другая более или менее общая черта в искусстве Новой Зеландии и северо-западного побережья Америки проявляется в резьбе на стволах деревьев, где каждая вырезанная фигура занимает целый участок ствола [173]. Последние остатки скульптуры племени кадувео не позволяют сформулировать гипотезу относи-

тельно их более ранних форм. Кроме того, мы плохо информированы о резьбе по дереву в скульптуре эпохи Шан, образцы которой были уже обнаружены при раскопках в Аньяне [240, с. 40]. Тем не менее я хочу обратить внимание на бронзовое изделие из коллекции Лоо, воспроизведенное Хенцем [350, табл. 5]: по-видимому, здесь дается уменьшенная копия вырезанного из дерева горшка, которую можно сравнить с глиняными копиями резных тотемных столбов с Аляски и из Британской Колумбии. Во всех случаях цилиндрический отрезок ствола играет ту же роль архетипа, абсолютного образца, которую мы нашли в рисунках на человеческом лице и на теле, но он играет эту роль только потому, что ствол рассматривается как некое существо, «говорящий горшок». Здесь снова пластическое и стилистическое воплощение является лишь конкретным проявлением *царства персонажей.*

Однако наш анализ был бы неполным, если он позволил бы нам лишь определить двойное изображение как черту, общую для культур, где применяются маски. С чисто формальной точки зрения *тао-те*, древние китайские изделия из бронзы, всегда безоговорочно считали масками. Боас, со своей стороны, рассматривал симметрично развернутое изображение акулы в искусстве северо-западного побережья как следствие того, что характерные признаки этого животного лучше всего воспринимаются спереди (см. илл. III) *. Однако мы пошли дальше: мы обнаружили в симмет-

---

* [209, с. 229]. Следует тем не менее различать две формы симметричной развертки: собственно симметрично развернутое изображение, когда лицо, а иногда и весь индивид изображены в виде двух смыкающихся профилей; пример другой формы дан на илл. III: там мы видим *одно* изображение головы в фас, по бокам которой расположено *два* туловища. Ни в коем случае нельзя утверждать, что обе формы восходят к одному принципу, и Леонард Адам, выводы которого были нами кратко изложены в начале данной главы, вполне разумно их различает. Симметрично развернутое изображение, столь прекрасно представленное на илл. III, действительно напоминает сходный прием, хорошо известный в европейской и восточной археологии: это *животное с двумя туловищами*, чью историю попытался изложить Э. Потье [725]. Потье полагает, что изображение животного с двумя туловищами берет свое начало из воспроизведения зверя у «халдеев», голова которого изображалась в фас, а туловище — в профиль [174]. Второе туловище, данное тоже в профиль, видимо, присоединялось позднее к голове. Если эта гипотеза правильна, то анализируемое Боасом изображение акулы следовало бы считать независимо возникшей фантазией или доказательством распространения азиатского мотива в самых восточных районах. Это последнее истолкование могло бы найти немаловажное подтверждение при обращении к другой повторяющейся теме — «Хороводу зверей» [767] в искусстве евразийских степных племен и в некоторых районах Америки (а именно в Маундвилле). Возможно также, что рисунок животного с двумя туловищами в Азии и Америке ведет свое независимое происхождение от техники симметрично развернутых изображений на Ближнем Востоке, не сохранившихся в археологических пластах. Однако в Китае имеются его следы, и эти изображения можно и сейчас встретить в некоторых районах Тихого океана и Америки.

рично развернутом изображении не только графическое воспроизведение маски, но и функциональное выражение определенного типа цивилизации. Все культуры, имеющие маски, не обязательно обнаруживают прием удвоения. Мы не встречаемся с ним (по крайней мере в столь законченной форме) ни в искусстве юго-восточных обществ пуэбло, ни в искусстве Новой Гвинеи* [175]. Тем не менее в обоих случаях маски играют большую роль. Маски изображают также предков, и, надевая маску, актер воплощает предка. В чем же состоит различие? В том, что в противоположность рассмотренным нами цивилизациям здесь не существует этой цепи привилегий, эмблем и авторитетов, утверждающих посредством масок общественную иерархию по месту в родословной [176]. Сверхъестественное не устанавливает порядок каст и классов. Мир масок образует скорее *пантеон*, чем сообщество предков. Поэтому актер воплощает бога только в случаях праздников и церемоний, но не получает от него благодаря этому воссозданию титулов, ранга, места на лестнице статутов в каждый период своей социальной жизни.

Установленный нами параллелизм не опровергается, а подтверждается этими примерами. Взаимная независимость пластического и графического элементов соответствует более гибкому соотношению между социальными законами и законами сверхъестественного, так же как двуединство изображения выражает непременное слияние актера со своей ролью, а социального ранга — с мифами, культом и *родословными*. Это слияние настолько неукоснительно, что для разъединения индивида и его персонажа нужно попросту уничтожить индивида.

Даже если бы мы ничего не знали о древнем китайском обществе, то одно лишь исследование его искусства позволило бы убедиться в борьбе авторитетов, соперничестве иерархий, конкуренции между социальными и экономическими привилегиями, засвидетельствованными масками и почитанием линий родства. Но, к счастью, мы информированы гораздо лучше [177]. Анализируя психологическую подоплеку искусства бронзы, Персеваль Йеттс пишет: «Кажется, что побудительной основой являлось самовосхваление, будь то сцена утешения предков или же воспевание семейного престижа» [859, с. 75]; в другом месте он отмечает: «Существует известное предание о том, что треножники типа

---

* Для искусства Меланезии характерны расплывчатые формы симметрично развернутого и раздробленного изображения. См., например, деревянные сосуды на о-вах Адмиралтейства, воспроизведенные Глэдис Э. Ричард [749, т. 2], и следующее замечание того же автора: «У племен тами сочленения изображались в виде глаза. Поскольку для маори татуировка имеет огромное значение, она воспроизводится также на резных изделиях, где изображение спирали, часто украшающей человеческие тела, может означать сочленения» [749, т. 2, с. 151].

„дин“ почитались как эмблемы власти вплоть до конца феодального периода в III веке до н. э.» [858, т. 1, с. 43].

В могилах Аньяна были найдены бронзовые изделия, сделанные в память о следовавших друг за другом членах одной линии предков [860]. Различие в качестве раскопанных образцов объясняется, по словам Крила, тем, что «изысканное и грубое производилось в это время в Аньяне для людей, обладавших разным имущественным положением и престижем» [240, с. 46]. Сравнительный этнологический анализ приводит к выводам, сделанным синологами; он подтверждает теорию Карлгрена, который в противоположность Леруа-Гурану [448] и другим ученым, основываясь на статистическом и хронологическом исследовании мотивов, утверждает, что маска с изображением предшествовала ее разложению на декоративные элементы и что она существует независимо от причуды художника, раскрывающей сходные черты в случайном расположении абстрактных мотивов [400, с. 76—78]. В другой работе Карлгрен показал, как животный орнамент на древних предметах превратился в более поздних изделиях из бронзы в сверкающие арабески[178]; он установил связь явлений в развитии стиля с распадом феодального общества [401]. Соблазнительным было бы предположение о том, что арабески в искусстве племени гуайкуру, еще столь насыщенные изображениями птиц и языков пламени, знаменуют конец параллельно шедшего преобразования. Барочный и манерный стиль показался бы тогда формальным и вычурным пережитком общественного порядка, либо уже минувшего, либо находящегося в стадии упадка. В эстетическом отношении они являются лишь его слабым отголоском.

Выводы данной работы никоим образом не предвосхищают всегда возможных открытий до сих пор неподозреваемых исторических связей *. Следует, однако, еще выяснить, возникли ли эти основанные на иерархии и престиже общества независимо друг от друга, или же некоторые из них имеют какую-то общую почву. Вслед за Крилом [240, с. 65—66] я полагаю, что сходные черты в искусстве древнего Китая и искусстве северо-западного побережья Америки, а возможно, и других районов Америки слишком очевидны, чтобы не учитывать вероятности подобного предположения. Однако даже если и есть основания для ссылок на диффузию, то она не могла быть диффузией деталей, т. е. не-

* Вопрос о древних связях через Тихий океан был действительно вновь поставлен после поразительной находки в провинциальном музее на юго-востоке о-ва Тайвань деревянного барельефа, возможно местного происхождения. Он изображает три стоящие фигуры. Две из них стоят по бокам, они выполнены в чистейшем стиле маори, а средняя фигура представляет собой нечто среднее между стилями искусства маори и искусства северо-западного побережья Америки [609].

зависимых друг от друга черт, которые перемещаются по своему усмотрению, произвольно оторвавшись от одной культуры, для того чтобы приобщиться к другой. Речь может идти только о диффузии органически единых комплексов, состоящих из связанных между собой по структуре стиля, эстетических условностей, социальной организации и духовной жизни. Упоминая об особенно поразительной аналогии между искусством древнего Китая и северо-западного побережья Америки, Крил пишет: «Многочисленные отдельные изображения глаз, выполненные художниками с северо-западного побережья, более всего напоминают подобные им изображения в искусстве эпохи Шан. Они-то и вызывают у меня вопрос, не является ли это следствием каких-то магических причин, присутствовавших у обоих народов» [240, с. 65]. Возможно, что магические связи, как и оптические иллюзии, существуют только в сознании людей, а научное исследование должно выяснить их причины.

## Глава XIV

# ЗМЕЯ С ТУЛОВИЩЕМ, НАПОЛНЕННЫМ РЫБАМИ *

В недавно опубликованной работе, посвященной устным традициям племен тоба и пилага [669], Альфред Метро [179] устанавливает некоторые параллели между основными темами мифов, с которыми можно еще сейчас встретиться в современном Чако, с одной стороны, и с мифами областей возле Андов, которые засвидетельствованы авторами далекого прошлого, — с другой. Так, племенам тоба, вилела, матако известен миф о «долгой ночи», обнаруженный Авилой в провинции Хуарочири; чиригано тоже рассказывают историю бунта орудий против своих хозяев, которая, кроме того, зафиксирована в «Пополь-Вух» [180] и у Монтесинос. Автор, у которого мы заимствовали эти наблюдения, добавляет, что последний эпизод *«изображен также на вазе чиму»* [181].

Другой миф, записанный Метро, особенно поразительно иллюстрирует своеобразный сюжет, встречавшийся нам по крайней мере дважды в доколумбовом периоде. Даже при поверхностном изучении коллекций основных перуанских музеев можно было бы обнаружить другие примеры использования этого сюжета. Речь идет о легенде, в *которой «большая, как ствол», змея Лик неос*торожно удалилась от реки, а один туземец, вначале напуганный ее видом, пришел ей на помощь и отнес ее обратно. «Змея спросила: „Не хочешь ли ты меня отнести? — Как же я смогу? Ты такая тяжелая! — Нет, я легкая. — Но ты такая большая! — возразил человек. — Да, я большая, но легкая. — Но ты полна рыбы". (Это верно, Лик полна рыбы. Рыбы находятся у нее под хвостом, и, когда она передвигается, она их переносит с собой.) Змея продолжает: „Если ты меня понесешь, я отдам тебе всех рыб, которые внутри меня"». Позднее человек рассказывает о своем приключении и описывает сказочное животное: «Она полна рыбы, которые у нее в хвосте» [669, с. 57].

В блестящем комментарии к этому мифу Метро говорит: «Мной получены следующие сведения о мифологической Лик. Лик животное сверхъестественное, это громадная змея, носящая рыб внутри своего хвоста. Особо покровительствуемые судьбой

---

* Опубликовано ранее [475].

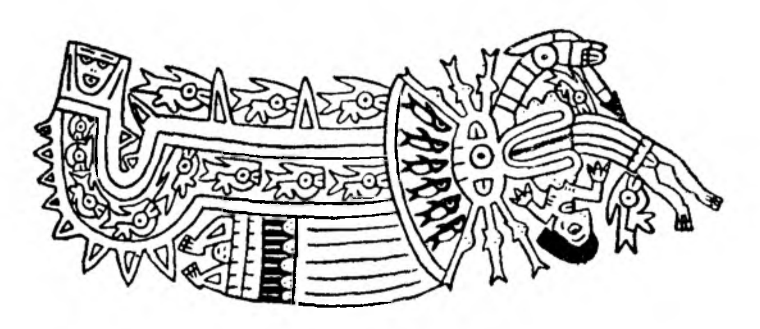


*Рис. 22.* Украшение на вазе из Наска.

люди могут встретить Лик, выброшенную на берег зимой, когда вода уходит из большинства лагун и ущелий. Лик просит их отнести ее к заполненной водой лагуне. Те, кого не очень пугает вид змеи, обычно отвечают, что она слишком тяжела для того, чтобы ее нести, но каждый раз благодаря своим чарам Лик становится легкой. Когда она снова оказывается в глубокой воде, она обещает тем, кто ей помог, давать им столько рыбы, сколько они хотят, каждый раз, когда они этого попросят, но при условии никогда не выяснять, каким образом эта рыба была получена» [669, с. 59].

Этот миф хочется вспомнить в связи с двумя изображенными здесь на рисунках вазами. На первом (рис. 22) — ваза с закругленным дном из Наска; грубо выполненная основная часть цилиндрической формы сужается постепенно к горлышку диаметром 9 см. Общая высота вазы — 17 см. В росписи использовано пять цветов на белом ангобе: черный, фиолетовый, темная охра, светлая охра и беж. Она изображает сказочного зверя с человеческим телом, голова которого, украшенная щупальцами и удлиненная челюстью со страшными зубами, переходит сначала в прямой, а потом в искривленный хвостовой придаток, заканчивающийся сзади второй, уже меньшей головой. Этот извилистый хвост покрыт шипами, между которыми двигаются рыбы; вся извилистая часть, выполненная в виде кубка, тоже заполнена рыбами. Чудовище пожирает человека, чье извивающееся тело оно держит в зубах, в то время как некое подобие его руки — выдающийся вперед член его тела — готово пронзить жертву копьем. Две небольшие рыбы наблюдают за происходящей драмой и, по-видимому, собираются принять участие в предстоящем пиршестве. Похоже, что вся эта сцена представляет иллюстрацию эпизода, о котором сообщили Метро его информанты: «Иногда Лик глотает людей. Если у них есть с собой нож, когда они попадают внутрь змеи, то они могут вскрыть ей сердце и вырезать для себя выход; одновременно они забирают всех рыб, находящихся

в хвосте» [669, с. 59]. Однако в более ранних источниках превосходство в силе, видимо, принадлежит змее.

Вторая ваза (рис. 23), изображение которой мы заимствуем у Басслера, была создана в Пакасмайо. Тут мы видим то же чудовище — полузмей, получеловек, — изогнутое туловище которого тоже наполнено рыбами. Полоса с волнообразным стилизованным орнаментом должна обозначать, что зверь находится в реке, на поверхности которой плавает человек в лодке. В этом случае археологический памятник дает еще один поразительно точный комментарий к современному рассказу: «Дядя Кидоска сказал мне, что действительно видел один раз Лик. Однажды, когда он рыбачил на лодке, он вдруг услышал большой шум, который, как он понял, произвела Лик. Он сразу же налег на весла и поспешил к берегу» [669, с. 69]. Желательно получить дополнительные доказательства этих сходств, сохранившихся в столь удаленных друг от друга районах, разделенных многими веками; в частности, хотелось бы сравнить с воспроизведенными здесь образцами то, как сами современные туземцы иллюстрируют свои легенды. Это, видимо, не невозможно, поскольку Метро упоминает о художнике из племени тоба, который нарисовал ему Лик с наполненным рыбами туловищем.

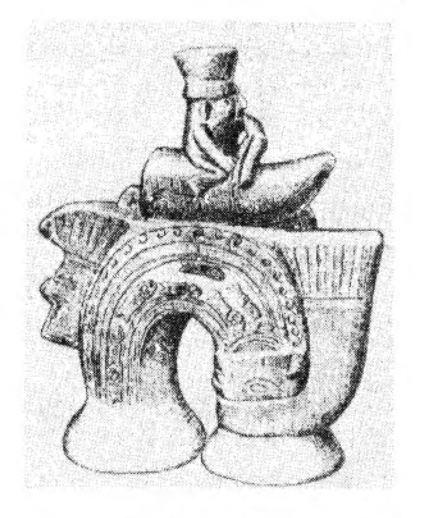


*Рис. 23.* Ваза из Пакасмайо (по Басслеру).

Несомненно, что в этих районах Южной Америки, где между высокими и низкими культурами поддерживались в течение долгого времени постоянные или прерывавшиеся контакты, этнографы и археологи смогут помочь друг другу в выяснении общих проблем. «Змея с туловищем, наполненным рыбами» представляет собой лишь один из сотен сюжетов, размноженных почти до бесконечности в керамике на севере и юге Перу. Как же можно сомневаться в том, что по-прежнему бытующие мифы и сказки предоставляют в наше распоряжение совершенно доступный нам ключ к истолкованию столь многочисленных, но еще непонятных сюжетов? Было бы неверно пренебречь этими методами, где настоящее позволяет получить доступ к прошлому. Только мифы способны провести нас через лабиринт чудовищ и богов, поскольку пластическое изделие из-за отсутствия письменности не может вести нас дальше. Устанавливая связи между отдельными

районами, различными периодами истории и неравномерно развитыми культурами, они свидетельствуют, освещают и, быть может, когда-нибудь объяснят это столь широкое проявление синкретизма, которому, видимо, суждено, к несчастью для американиста, быть камнем преткновения при исследованиях исторического прошлого того или иного частного явления *.

* В своей статье [857] Яковлев уже обращался к этому же вопросу и высказал предположение о том, что изображенный зверь — страшный охотник морей, рыба длиной от четырех до девяти метров — есть Orca gladiator. Если эта гипотеза верна, то в упоминаемой Метро легенде племени пилага обнаруживается отзвук морской темы у народностей, живущих в глубине материка. Во всяком случае, поражает связь между современными свидетельствами и археологическими образцами [857, с. 132, рис. 9, h, m, p].

Тем не менее не следует забывать о том, что тот же миф со своим характерным лейтмотивом: «Ты тяжелая. — Нет, я легкая!» — обнаруживается и в Северной Америке, а именно у сиу, но у этих охотников морское чудовище не Мать Рыб, а Мать Бизонов. Очень любопытно, что Мать Бизонов вновь возникает у ирокезов (которые, впрочем, не рыбаки), но с дополнительным уточнением: «Моя грива тяжела от рыб», невольно напоминающим фрески майя из Бонампака, где персонажи носят головной убор (или прическу), полный рыб, и некоторые мифы, особенно на юго-востоке США, где герой увеличивает число рыб, моя свои волосы в реке [182].

# Проблемы метода исследований и преподавания антропологии

## Глава XV

## ПОНЯТИЕ СТРУКТУРЫ В ЭТНОЛОГИИ*

> Мы должны принимать результаты разысканий, которые можно провести по этому предмету, не за исторические истины, но лишь за предположительные и условные рассуждения, более способные осветить природу вещей, чем установить их действительное происхождение, и подобные тем предположениям, которые постоянно высказывают об образовании мира наши натуралисты.
>
> *Ж. Ж. Руссо. Рассуждение о происхождении неравенства***

Понятие социальной структуры касается слишком обширных и слишком неопределенных проблем, чтобы их можно было рассмотреть в пределах одной статьи. В программе данного симпозиума [183] это принято во внимание, хотя и выражено неявно: близкие нам темы возложены на других участников. Их доклады, посвященные *стилю, универсальным категориям культуры, структурной лингвистике,* имеют очень близкое отношение к нашему вопросу, и читатель данной работы тоже должен будет к ним обращаться.

Кроме того, когда речь идет о социальной структуре, то особое значение придается формальным сторонам социальных явлений; при этом мы выходим за пределы обычного описания, вводя понятия и категории, не относящиеся к собственно этнологии, но которые хотелось бы ввести, подобно тому как это делается в других научных дисциплинах, использующих для решения своих проблем тот подход, который мы хотели бы применить в своей области. Проблемы других дисциплин, разумеется, отличаются по своему содержанию от наших, но нам все-таки кажется, что

---

* Опубликовано ранее [505] на англ. яз.

** Ж. Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969, с. 46. — *Примеч. ред.*

их можно сблизить при условии использования сходных приемов формализации. Структурные исследования представляют интерес именно потому, что они позволяют заимствовать модели и методы решений проблем у более развитых наук.

Что же следует понимать под социальной структурой? Чем отличаются посвященные ей работы от всех описаний, анализов и теорий социальных отношений в широком смысле слова, при которых их исследование совпадает с самим предметом антропологии? Авторы не вполне согласны друг с другом в том, как определить это понятие; те же, кто способствовал его введению, сейчас, кажется, даже сожалеют об этом. Так, Крёбер во втором издании своей «Антропологии» говорит: «Понятие „структуры" есть, возможно, не что иное, как уступка моде: термин с совершенно определенным значением, как, например, слово „аэродинамика", обладает какой-то странной привлекательностью вот уже десяток лет, его применяют кстати и некстати, потому что он благозвучен. Несомненно, что некая типическая личность может быть рассмотрена с точки зрения ее структуры. Однако так может быть рассмотрена и физиология, и любой организм, любое общество, все культуры, кристаллы или машины. Все что угодно (при условии, если оно не аморфно) обладает структурой. Таким образом, термин „структура", видимо, ровно ничего не прибавляет к тому, что нам уже известно, а просто служит пикантной приправой» [419, с. 325] *.

В этой цитате речь идет о так называемой «структуре основного типа личности», но она предполагает и более радикальные критические выводы, касающиеся самого применения понятия структуры в антропологии.

Выработать определение структуры необходимо не только потому, что в текущей литературе по этому вопросу остается много неясностей. Со структуралистской точки зрения, которую здесь следует принять хотя бы для того, чтобы поставить эту проблему, понятие структуры не должно вытекать из индуктивного определения, основанного на сравнении и отвлечении элементов, общих для всех обычных употреблений этого термина [184]. Либо термин «социальная структура» не имеет смысла, либо сам по себе этот смысл уже есть структура. Именно структуру этого понятия нужно прежде всего постичь, чтобы не захлебнуться в нескончаемом потоке наименований книг и статей о социальных отношениях, перечень которых занял бы больше места, чем эта глава. На следующем этапе мы сможем сравнить наше предваритель-

* Сравним с этим высказыванием другую формулировку, данную тем же автором: «... термин „социальная структура" имеет тенденцию к замене термина „социальная организация", не привнося, видимо, ничего нового ни в его содержание, ни в значение» [418, с. 105].

ное определение с определениями, явно или скрыто допускаемыми другими авторами. Мы займемся этим в разделе, посвященном вопросам родства, поскольку понятие структуры нашло свое главное приложение в этой области. В сущности, при исследованиях отношений родства этнологи заняты почти исключительно их структурой.

## I. ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ПРОБЛЕМЫ МЕТОДА

За основной принцип примем, что понятие социальной структуры относится не к эмпирической деятельности, а к моделям, построенным по ее подобию. Тем самым обнаруживается различие между двумя понятиями, столь близкими, что их часто смешивают: понятием *социальной структуры* и понятием *социальных отношений. Социальные отношения* являются основным материалом для построения моделей, выявляющих саму *социальную структуру.* Социальная структура ни в коем случае не может быть сведена к совокупности социальных отношений, наблюдаемых в данном обществе. Исследования структуры не притязают на особое место в исследовании других общественных явлений; они являются, скорее, методом, который может применяться к изучению различных этнологических проблем, причем они близки к структурному подходу в других науках.

Значит, речь идет о том, чтобы выяснить, из чего состоят модели, служащие объектом структурного анализа. Проблема относится не к этнологии, а к эпистомологии, поскольку последующие определения никак не привязаны к первичному материалу наших исследований.

Мы считаем, что для того, чтобы модели заслужили название структуры, необходимо и достаточно выполнение четырех условий.

Прежде всего, структура есть некая система, состоящая из таких элементов, что изменение одного из этих элементов влечет за собой изменение всех других.

Во-вторых, любая модель принадлежит группе преобразований, каждое из которых соответствует модели одного и того же типа, так что множество этих преобразований образует группу моделей.

В-третьих, вышеуказанные свойства позволяют предусмотреть, каким образом будет реагировать модель на изменение одного из составляющих ее элементов.

Наконец, модель должна быть построена таким образом, чтобы ее применение охватывало все наблюдаемые явления *.

---

* Ср. у фон Неймана: «Игры выполняют — или должны выполнять — ту же роль, которую различные геометрические и математические модели

### а) Наблюдение и эксперимент

Эти два уровня всегда следует различать. Наблюдение явлений и разработка методов, позволяющих использовать их для построения моделей, никогда не смешиваются с экспериментом на самих моделях. Под «экспериментом на моделях» я подразумеваю совокупность методов, позволяющих выяснить, как данная модель реагирует на различные изменения, и сравнить между собой модели одного или же разных типов. Различать это необходимо, чтобы рассеять некоторые недоразумения. Разве нет противоречия между этнографическим наблюдением, всегда конкретным и индивидуализированным, и структурными исследованиями, которые часто носят абстрактный и формальный характер? Разве на основании такого противоречия не может возникнуть сомнение в возможности перехода от первого к последним? Но как только мы приходим к выводу, что эти, казалось бы, противоположные свойства соотносятся с двумя различными уровнями или, точнее, соответствуют двум этапам исследования, противоречия исчезают. На уровне наблюдения основным, если не единственным, правилом является точность наблюдения и описания всех фактов; при этом нельзя ни в коем случае допустить, чтобы вследствие каких-то теоретических предубеждений были искажены их природа и значимость. Это правило влечет за собой другое: явления должны быть исследованы как сами по себе (какие конкретные процессы их вызвали), так и в связи со всей совокупностью фактов (это означает, что любое изменение, наблюдаемое в одном месте, должно соотноситься со всеми обстоятельствами его возникновения в других случаях).

Это правило и следствия из него были четко сформулированы К. Гольдштейном [320, с. 18—25] в области психофизиологических исследований; они применимы также к другим видам структурного анализа. С нашей точки зрения, они позволяют понять, что между заботой о конкретных деталях, присущей этнографическому описанию, и подлинностью и обобщенностью, требуемыми

---

с успехом осуществляют в физических науках. Подобные модели представляют собой теоретические построения с точными, исчерпывающими и не слишком сложными определениями; они должны быть сходными с реальностью в тех сторонах, которые существенны для проводимого исследования. Резюмируем: для того чтобы сделать возможным математическое рассмотрение, определение должно быть точным и исчерпывающим. Построение не должно быть чрезмерно сложно, с тем чтобы это математическое рассмотрение могло быть продвинуто за рамки простого формализма до того момента, когда оно даст полные численные результаты. Сходство с действительностью нужно для осмысленности всех проводимых операций. Что же касается этого сходства, то оно обычно может быть ограничено несколькими сторонами, которые в данную минуту считаются „существенными“, ибо в противном случае высказанные выше требования вступили бы в противоречие друг с другом» [693; рус. пер., с. 58].

для построения модели в соответствии с ним, существует не противоречие, а внутренняя связь. Действительно, можно представить себе различные модели, по разным причинам удобные для описания и объяснения группы явлений. Тем не менее всегда наилучшей будет *истинная* модель, т. е. та, которая, будучи самой простой, ответит двойному условию: она будет учитывать только установленные явления и примет во внимание все явления без исключения[185]. Первая задача состоит в том, чтобы выяснить, каковы эти явления.

### б) Осознанное и бессознательное

Модели могут быть осознанными или неосознанными в зависимости от уровня, на котором они функционируют. Боас, которому принадлежит заслуга установления этого различия, показал, что группа явлений лучше поддается структурному анализу в том случае, когда общество не располагает сознательной моделью для их истолкования или обоснования [206, с. 67]. Возможно, что цитирование Боаса в качестве одного из мэтров структурализма и вызовет удивление. Некоторые отнесли бы его скорее к числу его противников. Я попытался показать в другой работе [482; наст. изд., гл. I], что, с точки зрения структуралистов, неудача Боаса объясняется совсем не непониманием или враждебностью. Для структурализма Боас был, вернее всего, его предшественником[186]. Однако он предъявлял структурным исследованиям слишком суровые требования. Некоторые условия могли быть приняты его последователями, но остальные были столь жесткими и трудновыполнимыми, что обесплодили бы научный прогресс в любой области.

Любая модель может быть осознанной и бессознательной, но это условие не влияет на ее природу. Можно только сказать, что структура, погруженная в область бессознательного, делает более вероятным существование модели, которая, как ширма, заслоняет эту структуру от коллективного сознания. Действительно, осознанные модели (как их обычно называют, «нормы») являются самыми бедными (из всех возможных), поскольку в их функции входит обоснование верований и обычаев, а не объяснение их основ. Так структурный анализ сталкивается с парадоксальной ситуацией, хорошо известной лингвисту: наиболее явной оказывается внешняя структура, внутреннюю же структуру труднее понять, потому что осознанные и деформированные модели стоят между наблюдателем и объектом его наблюдения.

Этнолог должен всегда делать выбор между двумя ситуациями, в которых он может оказаться. Он может задаться целью построить модель, соответствующую явлениям, система которых не была понята изучаемым им обществом. Это наиболее простая си-

туация, на которую указал Боас, подчеркнув, что она представляет наиболее благоприятную почву для этнологических исследований. Однако в других случаях этнолог имеет дело не только с необработанными материалами, но и с моделями, которые уже создала изучаемая культура, считающая их истолкованиями этих материалов. Я уже отмечал, что подобные модели могут быть очень несовершенными, но это бывает не всегда. Многие так называемые примитивные культуры разработали модели (например, брачных правил), оказавшиеся лучше моделей профессиональных этнологов *. Существует два основания для того, чтобы с вниманием отнестись к этим «туземным» моделям. Прежде всего, они могут быть верными или по крайней мере могут открыть путь к структуре; каждая культура имеет своих теоретиков, чье творчество заслуживает не меньшего внимания, чем то, которое этнологи уделяют работам своих коллег. Кроме того, если даже модели ошибочны или неточны, то тенденции и характер наблюдаемых ошибок тоже подлежат исследованию; при этом не исключено, что они окажутся среди наиболее значимых фактов. Однако когда этнолог обращает свое внимание на эти созданные местной культурой модели, то он не должен забывать о том, что культурные нормы нельзя автоматически считать структурами. Это, скорее, важные сигналы, помогающие их выявлению: иногда они представляют собой сырой материал, иногда — теоретические соображения, подобные тем, которые создаются самим этнологом.

Дюркгейм и Мосс хорошо поняли, что осознанные представления туземцев всегда заслуживают большего внимания, чем теории, как, впрочем, и осознанные представления, созданные исследователями. Даже будучи неадекватными, первые в большей степени открывают доступ к бессознательным категориям туземного мышления, в той мере, в какой они сходны с ними по структуре. Нимало не преуменьшая важности и новаторства занятой ими позиции, следует тем не менее признать, что Дюркгейм и Мосс не продвинулись в этом направлении так далеко, как этого хотелось бы. Дело в том, что, как бы интересны ни были (по вышеуказанным уже причинам) осознанные представления туземцев, они могут объективно остаться столь же далекими от действительности бессознательного, как и любые другие **.

### в) Структура и измерение

Иногда говорят, что понятие структуры позволяет ввести в этнологию количественные характеристики. Подобная мысль могла возникнуть из-за применения математических формул (или

* Примеры и подробное обсуждение см. [484; с. 558 и сл.].

** См. по этому вопросу [496; 522—гл. VII и VIII наст. изд.].

их подобия) в ряде последних трудов по этнологии. В некоторых случаях действительно постоянным величинам приписывали численные значения. Это имеет место, например, в работах Крёбера об эволюции женской моды, которые служат вехой в истории структурных исследований [415], а также в некоторых других, о которых мы скажем ниже.

Тем не менее не существует непременной связи между понятиями *количественной характеристики* и *структуры*[187]. Структурные исследования явились в общественных науках косвенным следствием некоторых направлений развития современных областей математики, которые в отличие от традиционной математики, больше занимавшейся количественными категориями, придают все большее значение качественным категориям. В различных областях: математической логике, теории множеств, теории групп и топологии — было установлено, что проблемы, не поддающиеся численному решению, могут тем не менее подвергаться точному описанию. Упомянем здесь о трудах, наиболее важных для социальных наук [см. 693; 843; 787][188].

### г) Механические модели и статистические модели

Последнее различие выявляется из сравнения шкалы моделей со шкалой явлений. Модель, составные элементы которой относятся к шкале явлений, будет называться «механической», а «статистической» — модель, элементы которой отличны от шкалы самих явлений. В качестве примера обратимся к брачным правилам. В первобытных обществах эти правила могут быть представлены моделями, выражающими фактическую группировку индивидов по родству или клану; это механические модели. В нашем обществе невозможно прибегнуть к модели такого рода, потому что различные типы браков зависят здесь от более общих факторов: от величины первичных и вторичных групп, к которым относятся возможные супруги, от текучести разных социальных слоев, количества информации и т. д. Для определения постоянных величин в нашей матримониальной системе (что еще не пытались сделать до сих пор) пришлось бы установить средние и пороговые величины: соответствующая модель имела бы статистический характер.

Между двумя этими формами, несомненно, существуют промежуточные. Так, некоторые общества (в том числе и наше) используют механическую модель для определения степеней родства, предполагающих брачные запреты, и обращаются к статистической модели, когда речь идет о допустимых браках. Впрочем, одни и те же явления могут объясняться двумя различными типами моделей в зависимости от того, как их группируют между

собой или как их объединяют с другими явлениями. Чтобы дать вполне удовлетворительное объяснение системе, в которой благосклонно относятся к кросскузенному браку, но где этой идеальной формуле соответствует только часть реальных браков, следует воспользоваться одновременно двумя моделями: механической и статистической [189].

Структурные исследования не представляли бы особого интереса, если структуры нельзя было бы преобразовать в модели, чьи формальные свойства можно сравнивать вне зависимости от составляющих их элементов. Задача структуралиста состоит в том, чтобы выявить и изолировать уровни действительности, имеющие стратегическое значение, с его точки зрения, другими словами те уровни, которые могут быть представлены в виде моделей, каков бы ни был их тип.

Иногда можно одновременно рассматривать одни и те же данные с различных точек зрения, каждая из которых имеет стратегическое значение, несмотря на то что соответствующие каждой из них модели могут быть либо механическими, либо статистическими. Точным и естественным наукам известны подобные ситуации; так, теория движущегося тела относится к механике, если рассматриваемые физические тела немногочисленны. Однако если их число превосходит определенную величину, то следует прибегнуть к термодинамике, т. е. заменить прежнюю механическую модель статистической, при том что природа явлений в обоих случаях одна и та же [190].

Ситуации подобного рода часто встречаются и в гуманитарных и общественных науках. Возьмем, например, самоубийство [191]; его можно анализировать с двух разных точек зрения. Анализ отдельных случаев позволяет построить, если так можно сказать, механические модели самоубийства, элементы которых образуются типом личности жертвы, его индивидуальной историей, свойствами первичной и вторичной групп, членом которых он был, и т. д.; однако можно также построить статистические модели. основанные на частоте самоубийств за какой-то данный период в одном или нескольких обществах или, кроме того, в первичных и вторичных группах различных типов и т. д. Вне зависимости от выбора одной из этих точек зрения выделяются уровни, где структурное исследование самоубийства значимо, другими словами, где оно позволяет сконструировать модели, сравнение которых возможно: 1) для нескольких форм самоубийств, 2) для различных обществ и 3) для различных типов социальных явлений. Научный прогресс состоит не только в выявлении постоянных характеристик для каждого уровня, но также в выделении еще не установленных уровней, где исследование данных явлений сохраняет стратегическое значение. Так, появление психоанализа привело к открытию способа построения моделей, соответствующих

новой области исследования: психической жизни пациента во всей ее целостности.

Эти рассуждения лучше всего смогут помочь понять двойственный (можно было бы даже сказать, противоречивый) характер структурных исследований. Прежде всего ставится задача выявить значимые уровни, а для этого сначала нужно выделить само явление. С этой точки зрения каждый тип структурных исследований претендует на самостоятельность, на независимость по отношению ко всем другим, а также по отношению к описаниям тех же фактов, основанным на других методах. Однако наши труды имеют лишь одну цель: построение моделей, формальные свойства которых можно путем сравнения и объяснения свести к свойствам других моделей, относящихся к различным стратегическим уровням [192]. Таким образом, мы можем надеяться на уничтожение перегородок между смежными научными дисциплинами и на установление между ними истинного сотрудничества.

Проиллюстрируем это положение примером. Проблема отношений между историей и этнологией часто была в недавнее время предметом многочисленных дискуссий. Вопреки адресованным мне критическим замечаниям* я утверждаю, что понятие времени не стоит в центре спора [193]. Но если обе дисциплины отличаются друг от друга не временной перспективой, присущей истории, то в чем же состоит их различие? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к сказанному в предыдущем разделе и определить место истории и этнологии среди других социальных наук.

Во-первых, этнография и история отличаются от этнологии и социологии тем, что первые две науки основаны на сборе и систематизации материалов, а две другие скорее занимаются изучением моделей, построенных на основе и при помощи этих данных.

Во-вторых, этнография и этнология соответствуют двум этапам одного и того же исследования, заканчивающегося в итоге механическими моделями, в то время как история (и другие научные дисциплины, обычно относимые к числу «вспомогательных» по отношению к ней наук) приходит к статистическим моделям. Отношения между нашими четырьмя дисциплинами могут быть приведены к двум оппозициям, причем оппозиция между эмпирическим наблюдением и построением моделей характеризует первый этап исследования, а вторая оппозиция — между статистическим или механическим характером модели — относится к конечному результату этого процесса [194]. Обозначив условно первый

---

* Об этих дискуссиях см. гл. I наст. изд. [482]. См. также [497]. Эти работы послужили появлению критических работ и комментариев: [442; 443; 726; 178, 169].

[145] На материале ряда греческих мифов такой анализ разных вариантов был осуществлен Я. Э. Голосовкером в работе «Логика античного мифа» (в печати).

[146] В последующих работах Леви-Строса [575; 589; 596; 600] сделана попытка ввести ряд квазилогических символов.

[147] См. выше, примеч. 143, о теории Одрикура относительно «вегетативных» обществ; эта идея распространена Буато [280] и на ранние культуры эпохи палеолита, для которых восстанавливаются особые мифологические представления о поле по данным первобытного искусства.

[148] Функции близнечных пар как посредников между двумя рядами оппозиций описываются в работах [46; 47; 49; 50; 62]; ср. уже [338]. По отношению к пуэбло значительный интерес представляет асимметрия всей системы, где, как и в мифологии керес, оба бога войны связаны с левым рядом, чем объясняется и особая роль левой стороны у пуэбло и керес [673].

[149] Здесь, как и в других частях своей работы, Леви-Строс опирается на опыт применения алгебраической теории групп к этнологии, впервые осуществленного А. Вейлем в приложении к первой части диссертации Леви-Строса [835]; ср. [836].

[150] О трикстере — мифологическом плуте в мифологии североамериканских индейцев — см. [115, с. 176—179; 92; 96; 97]. Детально трикстер (койот) исследован Леви-Стросом в его более поздней книге [600].

[151] Соотношение природы и культуры изучается в ряде позднейших трудов Леви-Строса, где он выступает в качестве продолжателя давней французской традиции, восходящей еще к Руссо, о котором Леви-Строс специально писал [562; 572; рус. пер., 78].

[152] Лат. nebula имеет значение 'туман'.

[153] Машинное исследование мифов, программа которого была намечена Леви-Стросом, в настоящее время проводится в ряде центров.

[154] О характере «примитивного» мышления дикаря в его отношении к современной науке Леви-Строс детально пишет в своей специальной книге [564].

[155] Можно полагать, что из предисловия Р. О. Якобсона к английскому изданию «Русских волшебных сказок» [385; 391] К. Леви-Строс впервые еще в начале своей деятельности мог узнать о работе В. Я. Проппа [114], где был предвосхищен ряд основных принципов анализа, позднее сформулированных в статье Леви-Строса о структуре мифа; разительное сходство этих работ позднее было отмечено самим Леви-Стросом [552], когда благодаря выходу в свет книги В. Я. Проппа «Морфология сказки» [114] он получил возможность оценить этот труд во всем его объеме. Из других работ по славянской и индоевропейской мифологии и фольклору Р. О. Якобсона особенно существенно также его исследование о славянском мифологическом герое Змее Огненном Волке [391], где (развивая идеи замечательной статьи Жерне о Волке-Долоне в греческой мифологии) Якобсон, в частности, показал, что в индоевропейском мифе волк выступает одновременно как гонимый и как гонитель. Тем самым он предвосхитил такие позднейшие структурные анализы Леви-Строса, как разбор североамериканского индейского обряда охоты на орлов, где охотник и дичь меняются местами [553; 564; 596], как в аналогичной охоте, описанной в повести Андрея Платонова «Джан»; ср. [62, с. 125 и 277]. Конкретные выводы работы Якобсона подтвердились на материале различных индоевропейских традиций, в которых мифологический символ волка соотносится одновременно как с гонимым — преступником — изгоем, так и с предводителем военной дружины — князем Волком [54]. Р. О. Якобсону принадлежат также первые опыты структурного описания двоичных противопоставлений в славянской мифологии [154] и характеристика основных богов общеславянского пантеона [389; 392; 395], развитая в ряде

элементами, способными проявляться в различных комбинациях, результатом которых являются расовые типы, т. е. статистические модели).

Наконец, необходимо получить возможность составлять длинные статистические ряды. Боас и его школа имеют основания не признавать понятие эволюции: оно ничего не значит на уровне применяемых ими чисто механических моделей, и Уайт напрасно пытается вновь ввести понятие эволюции, поскольку он упорно продолжает пользоваться теми же моделями, что и его противники. Эволюционистам было бы гораздо легче восстановить свою позицию, если они согласились бы заменить механические модели статистическими, где элементы были бы независимы от их комбинаций и оставались идентичными в течение достаточно длительного периода времени *.

Установление различий между механической и статистической моделями имеет еще одну положительную сторону: оно позволяет осветить роль сравнительного метода в структурных исследованиях.

Радклиф-Браун и Лоуи были склонны несколько ее преувеличивать. Так, первый из них пишет: «Теоретическую социологию обычно принимают за индуктивную науку. Индукция действительно представляет собой логический процесс, позволяющий выводить общие положения из рассмотрения отдельно взятых примеров. Профессор Эванс-Причард... видимо, иногда полагает, что логический индуктивный метод, пользующийся сравнением, классификацией и обобщением, неприменим к явлениям человеческой и социальной жизни... Что касается меня, то я считаю, что этнология зиждется на систематическом сравнительном исследовании многих обществ» [743, с. 14].

В ранее опубликованной работе Радклиф-Браун говорил о религии следующее: «Экспериментальный метод, применяемый в социологии религии... является доказательством того, что мы должны проверять наши гипотезы достаточно многочисленными различными религиями или отдельными религиозными культами, сопоставляемыми в каждом отдельном случае с тем обществом, где они имеют место. Подобный способ превышает возможности одного исследователя, он предполагает сотрудничество многих ученых» [737, с. 1].

Ту же мысль подчеркивает Лоуи, говоря [635, с. 38], что «этнологическая литература полна предполагаемых корреляций, не имеющих ни малейшей экспериментальной основы»; он настаивает на необходимости «расширить индуктивную базу» наших обобщений [635, с. 68]. Таким образом, оба автора согласны

* Впрочем, именно так и развивается современный биологический эволюционизм в работах Дж. Б. С. Холдейна, Дж. Дж. Симпсона и т. д.

в своем мнении о необходимости дать этнологии индуктивную основу; в этом они отмежевываются не только от мысли Дюркгейма: «Если закон был доказан хорошо проведенным экспериментом, то это доказательство справедливо во всех случаях» [269, с. 59], но также и от Гольдштейна. Как уже было отмечено выше, последний очень ясно сформулировал то, что можно было бы назвать «правилами структурного метода», причем он встал на достаточно общую точку зрения, что позволяет признать эти правила действительными за пределами области, к которой он вначале их приложил. Гольдштейн отмечает, что необходимость прибегать к детальному исследованию каждого случая влечет за собой как следствие уменьшение числа случаев, которые можно будет рассматривать подобным образом.

Но можно ли строить на столь узкой основе такие выводы, которые были бы применимы и ко всем другим случаям? Он отвечает: «Это возражение совершенно искажает реально существующее положение вещей: прежде всего накопление фактов (даже очень многочисленных) ничего не стоит, если они были неточно установлены; оно никогда не ведет к познанию явлений, происходящих в настоящее время. . . Нужно выбирать такие случаи, которые позволяют выносить решающие суждения. Однако тогда то, что будет установлено в отношении одного случая, должно в равной степени относиться и к другим» [320, с. 25].

Немногие из этнологов согласились бы с этим выводом. Тем не менее структурные исследования окажутся бесплодными, если не полностью уяснить себе дилемму Гольдштейна: либо изучать всегда поверхностно и без особых результатов многочисленные случаи, либо решительно ограничиваться углубленным анализом небольшого числа случаев и доказывать, таким образом, что один хорошо проведенный эксперимент в конечном счете стоит одного доказательства [196].

Чем объяснить эту привязанность столь многих этнологов к сравнительному методу? Разве не смешивают они именно здесь средства для построения и изучения механических и статистических моделей? Позиция Дюркгейма и Гольдштейна в отношении первых моделей неоспорима; в то же время очевидно, что нельзя создавать статистические модели без статистических данных, иными словами, без накопления очень большого числа фактов. Однако даже в этом случае метод не может быть назван сравнительным: собранные факты имеют ценность только тогда, когда все они относятся к одному и тому же типу явлений. Всегда остается только одно — провести кропотливое изучение *одного случая*; единственное различие заключается в выборе «случая», составные элементы которого будут (согласно принятому образцу) относиться к шкале проектируемой модели или же к какой-то иной шкале.

До сих пор мы пытались осветить некоторые принципиальные вопросы, касающиеся самой природы понятия социальной структуры. Теперь уже легче перейти к перечислению основных типов исследований и обсудить некоторые их результаты.

## II. СОЦИАЛЬНАЯ МОРФОЛОГИЯ ИЛИ ГРУППОВЫЕ СТРУКТУРЫ

В этом втором разделе термин «группа» обозначает не социальную группу, а более общее понятие — способ группировки явлений между собой. С другой стороны, из первого раздела этой работы следует, что структурные исследования занимаются изучением социальных отношений, пользуясь при этом моделями.

Невозможно постичь социальные отношения вне общей среды, служащей для них системой отсчета. Пространство и время являются теми двумя системами отсчета, которые позволяют рассматривать социальные отношения — в их совокупности или в отдельности. Эти измерения в пространстве и во времени не смешиваются с измерениями, используемыми другими науками. Они заключаются в «социальном» пространстве и «социальном» времени; это значит, что они обладают лишь свойствами заполняющих их социальных явлений [197]. Человеческие общества представляли себе эти измерения самым различным образом в соответствии со своей структурой. Этнолога не должно беспокоить то обстоятельство, что ему иногда приходится пользоваться непривычными для него типами, а порой даже и изобретать их в зависимости от требований его работы.

Уже было отмечено, что временной континуум бывает обратимым или направленным в зависимости от уровня, обладающего наибольшей стратегической ценностью, куда он должен быть помещен с точки зрения проводимых исследований. Могут также возникнуть различные другие случаи: время, неограниченное и независимое от времени наблюдателя; время ограниченное и зависящее от действительного (биологического) времени наблюдателя; время, разложимое или неразложимое на однородные или же различные по своему характеру элементы, и т. д. Эванс-Причард показал, что можно свести к формальным свойствам этого типа поверхностно воспринятую наблюдателем качественную неоднородность его времени и времени, присущего другим категориям: истории, легенде или мифу [282; 283] [198]. Этот анализ, проведенный на основе изучения одного африканского общества, может быть распространен и на наше общество [197].

Что касается пространства, то Дюркгейм и Мосс первыми указали на изменчивость его свойств, которую следует учитывать при истолковании структуры многочисленных так называемых первобытных обществ [268]. Однако вначале они руко-

водствовались ныне пренебрегаемыми идеями Кашинга. Труды Франка Гамильтона Кашинга [199] действительно свидетельствуют о его проницательности и изобретательности социолога, которые могли бы позволить ему занять достойное место рядом с Морганом среди крупнейших предшественников структурного метода исследований. Пробелы и неточности, обнаруженные в его описаниях, претензии, которые можно ему предъявить в связи с тем, что он сам слишком «перетолковывал» свои собственные наблюдения, — все это оказывается гораздо менее существенным, если учесть, что Кашинг пытался не столько дать конкретное описание общества зуньи, сколько разработать модель (известное деление на семь частей), позволяющую объяснить его структуру и механизм его деятельности [246; 247; 248].

Социальное время и пространство могут также различаться по соответственной шкале. Этнолог пользуется «макровременем» и «микровременем», «макропространством» и «микропространством». Структурные исследования вполне правомерно заимствуют свои категории как у истории первобытного общества, археологии и теории диффузионистов, так и у психологической типологии, основанной Левиным [606], или у социометрии Морено [200]. Это возможно, потому что структуры одного и того же типа могут встречаться на совершенно различных временных и пространственных уровнях, и совсем не исключено, что статистическая модель (например, одна из разработанных в социометрии) окажется более полезной для построения аналогичной модели, применимой к всеобщей истории цивилизации, чем другая модель, созданная непосредственно на основе фактов, заимствованных в этой единственной области.

Вследствие этого мы далеки от мысли, что исторические и географические соображения не имеют значения для структурных исследований, как это еще полагают некоторые, называющие себя функционалистами. Функционалист может быть полной противоположностью структуралисту; убедительным примером тому может служить Б. Малиновский [201]. И напротив, труды Ж. Дюмезиля [202] [см. 264] и личный пример А. Л. Крёбера (чьи работы столь проникнуты духом структурализма, несмотря на то что он так долго посвящал себя исследованиям пространственного распределения явлений) доказывают, что исторический метод вполне совместим со структурным подходом.

Синхронные явления иногда обнаруживают относительную однородность, благодаря которой их легче изучать, чем диахронические явления. Неудивительно поэтому, что наиболее доступными для исследования с точки зрения морфологии [203] оказываются те проблемы, которые касаются качественных, неизмеримых свойств социального пространства, т. е. характера распределения социальных явлений на карте и постоянных элементов,

выведенных на основе этого распределения. В этом отношении так называемая чикагская школа и ее труды по экологии города породили большие, но слишком скоро не оправдавшие себя надежды. Поскольку проблемы экологии обсуждались в другой главе трудов этого симпозиума [см. 181], я ограничусь тем, что бегло коснусь уточнения связей, существующих между понятиями экологии и социальной структуры. В обоих случаях речь идет о распределении социальных явлений в пространстве; однако структурные исследования учитывают исключительно социологическое пространство, т. е. не зависящее от таких естественных факторов, которые изучаются в геологии, климатологии, физиографии и т. п. Исследования так называемой городской экологии представляют для этнолога исключительный интерес: городское пространство достаточно ограниченно и довольно однородно (во всех отношениях, кроме социального) для того, чтобы его качественные свойства могли быть непосредственно приписаны внутренним факторам, характер которых одновременно формален и социален [204].

Вместо того чтобы приниматься за сложные сообщества, где трудно учесть соответствующую долю влияния извне и изнутри, возможно, было бы разумнее ограничиться — как это сделал Марсель Мосс [655] — небольшими и относительно изолированными сообществами, с которыми чаще всего и имеет дело этнология. Известно несколько работ по этому вопросу, но они редко выходят за пределы чистого описания. Никто не пытался серьезно выяснить, какие корреляции возможны между пространственной конфигурацией групп и формальными свойствами, которые относятся к другим сторонам их социальной жизни.

Это достойно сожаления, поскольку во многих частях мира имеется очевидная связь между социальной структурой и пространственной структурой селений, деревень или стойбищ [205]. Ограничиваясь здесь Америкой, я напомню, что форма стоянок индейцев прерий изменяется в зависимости от социальной организации каждого племени. То же самое наблюдается при круговом расположении хижин в селениях индейцев племен «же» в Центральной и Восточной Бразилии. В обоих случаях речь идет о довольно однородных по языку и культуре регионах, где обнаруживаются целые серии совпадающих вариантов форм. Другие проблемы возникают при сравнении регионов, где разные типы структур поселений соответствуют различным типам социальных отношений, например кругообразная конфигурация у племен «же», с одной стороны, и поселки племени пуэбло с параллельными улицами — с другой. В последнем случае можно даже прибегнуть к диахроническому исследованию, используя археологические данные, которые говорят о существовании любопытных вариантов. Есть ли связь между переходом от древних

полукруглых структур к существующим теперь параллельным структурам, с одной стороны, и переселением из долин на плоскогорье — с другой? И каким образом произошел переход в распределении клановых хижин от такого, какой описан во многих мифах, к такому, как сейчас?

Я не утверждаю, что пространственное расположение поселков всегда, как зеркало, отражает социальную организацию или что оно отражает ее полностью. Это утверждение было бы безосновательно для большого числа обществ. Но разве нет каких-то черт, общих для всех (впрочем, столь различных в других отношениях) обществ, где наблюдается связь (хотя бы и трудноуловимая) между пространственным расположением и социальной структурой? Более того: может быть, существует нечто общее между обществами, где пространственная конфигурация «выражает» социальную структуру, как это было бы с диаграммой, вычерченной на черной доске? В действительности вещи редко бывают столь простыми, как это кажется на первый взгляд. Я уже попытался показать [496; 522 — наст. изд., гл. VII, VIII], что план селения бороро отражает не истинную социальную структуру, а модель, сохранившуюся в сознании туземцев, хотя она и имеет иллюзорный характер и противоречит фактам.

Таким образом, существует способ изучения социальных и психических явлений на основании их объективных проявлений во внешней и, если можно так сказать, в выкристаллизовавшейся форме [206]. Впрочем, подобные возможности создаются не только при исследовании таких фиксированных пространственных конфигураций, как планы селений. Нефиксированные, но повторяющиеся конфигурации могут быть проанализированы и истолкованы точно таким же образом. Это относится к танцу, ритуалам * и т. д.

Приступая к рассмотрению количественных характеристик групп, образующих традиционную область исследований в демографии, мы оказываемся близки к математическим способам выражения. Тем не менее вот уже несколько лет исследователи разного толка — демографы, социологи, этнологи — с разных сторон подходят к тому, чтобы заложить основы новой демографии, которую можно было бы назвать качественной: она гораздо меньше занимается постоянными изменениями внутри человеческих групп, произвольно выделенных по эмпирическим причинам, чем значимой прерывностью в поведении групп, где каждая из них рассматривается как нечто целое, выделяемое именно

* Ср., например, «фигуры» ритуала на различных этапах его развития так, как они представлены картографически у А. Флетчера [297] [207].

благодаря наличию этой непрерывности. Эта «социодемография», как говорит де Лестранж [451], уже освоилась с социальной антропологией. Не исключено, что когда-нибудь она станет необходимой отправной точкой всех наших исследований.

Этнологи должны теперь больше, чем когда-либо, интересоваться демографическими исследованиями структурного характера: таковы исследования Ливи, посвященные формальным свойствам минимальной изолированной общности, способной к непрерывному воспроизводству [612; 613], или близкие им труды Дальберга [249]. Численность популяций, которыми мы занимаемся, может быть очень близка к минимуму Ливи, а иногда даже и меньше. Кроме того, существует определенная связь между типом функционирования и долговечностью социальной структуры, с одной стороны, и численностью населения — с другой. Нельзя ли обнаружить какие-то формальные свойства групп, прямо и непосредственно зависящие от абсолютного числа населения, независимо от всех других факторов? В случае утвердительного ответа на этот вопрос следовало бы приступить к определению этих свойств и предоставить им соответствующее место при интерпретации других черт.

Далее следует приступить к рассмотрению количественных характеристик, относящихся не к группе, рассматриваемой как целое, а к ее подгруппам и к отношениям между ними в той мере, в какой они выделяются как дискретные единицы. В этом отношении для этнолога большой интерес представляют исследования по двум линиям.

I. Исследования, связанные со знаменитым законом социологии города, так называемым rank-size *; этот закон позволяет установить для определенного множества корреляцию между абсолютной величиной городов (вычисленной согласно числу населения) и иерархическим положением каждого из них в данной совокупности [208] и даже, видимо, вывести один из элементов на основании другого **.

---

* Отношение между рангом и размером (*англ.*). — *Примеч. ред.*

** Один театровед рассказал мне недавно, что Луи Жувэ постоянно удивлялся тому, что каждый зрительный зал ежевечерне вмещает почти всех желающих: полностью заполняется зал как на 500 зрителей, так и на 2000 мест, причем в первом случае зал вмещает обычно почти всех желающих, а во втором никогда не пустует большая часть зала. Эта предопределенная гармония действительно была бы необъяснима, если в каждом зале места были бы эквивалентны. Но поскольку наименее удобные места в скором времени перестают пользоваться спросом, возникает некий регулирующий эффект, так как, если остаются только плохие места, любители предпочитают идти в театр на другой день или в другой зрительный зал. Было бы интересно выяснить, не относится ли это явление к тому же типу, что и явление закона rank-size. Вообще исследование театра с количественной точки зрения (соотношение между числом зрительных залов

II. Гораздо более непосредственное отношение к этнологии имеют работы французских демографов Саттера и Таба, которые, используя данные Дальберга о том, что размеры изолята (т. е. взаимобрачащихся людей) могут быть определены по частоте браков между кросскузенами [249], вычислили средний размер изолятов во всех французских департаментах [805], открыв этнологам доступ к пониманию брачной системы в сложном современном обществе. «Средняя величина» французского изолята изменяется приблизительно в пределах от 1000 до 2800 (с небольшим) человек. Таким образом, обнаруживается, что количество индивидов, связанных родством, даже в современном обществе гораздо меньше, чем это можно было предположить: она лишь раз в десять больше подобной группы в самых маленьких, так называемых примитивных обществах, т. е. в обоих случаях порядок величин одинаков. Следует ли на этом основании делать вывод, что сеть взаимных браков почти постоянна по своей величине во всех человеческих обществах? В случае утвердительного ответа сложная природа того или иного общества была бы скорее следствием не расширения первоначально изолированной общности, а объединения относительно постоянных изолированных сообщностей во все более увеличивающиеся множества, характеризующиеся другими типами социальных связей (экономических, политических, интеллектуальных).

Саттер и Таба тоже показали, что самые маленькие изолированные сообщества встречаются не только в таких отдаленных районах, как, например, горные местности, но также (и даже чаще) в крупных городских центрах и их окрестностях: департаменты Роны (включая Лион), Жиронды (включая Бордо) и Сены (включая Париж) оказываются в конце перечня изолированных сообщностей, где приводятся характеризующие их числа — соответственно 740, 910 и 930 человек. В департаменте Сены, который практически не выходит за пределы Парижа и его пригородов, процент браков между родственниками гораздо выше, чем в любом из окружающих его 15 сельских департаментов.

Все это существенно, поскольку благодаря этим работам этнолог может надеяться обнаружить в современном и сложном обществе единицы меньшего объема, имеющие тот же характер, что и те единицы, которые ему чаще всего приходится исследовать. Тем не менее демографический метод, если подходить к нему с этнологической точки зрения, должен быть дополнен.

---

и их вместимостью, с одной стороны, и величиной городов и их кривыми дохода — с другой, и т. д.) позволило бы почти лабораторным способом выяснить с диахронической и синхронической точки зрения некоторые основополагающие проблемы социальной морфологии.

Абсолютная величина изолированных сообществ не исчерпывает проблемы; нужно будет также определять длительность брачных циклов. При сохранении всех пропорций небольшое изолированное сообщество может состоять из сети длительных циклов (величины того же порядка, что и самоизолированное сообщество), а большое изолированное сообщество может состоять (наподобие кольчуги, сплетенной из колец) из коротких циклов *. Однако тогда возникает необходимость установления родословных, а значит, демограф, даже будучи структуралистом, не смог бы обойтись без этнологии.

Это сотрудничество может помочь выяснить другую проблему, носящую теоретический характер. Речь идет о важности и законности существования понятия культуры, породившего в последние годы оживленные дискуссии между английскими и американскими этнологами. Ставя перед собой в основном задачу изучения культуры, заокеанские этнологи, как писал Радклиф-Браун, видимо, только стремились «обратить абстракцию в реальную сущность». Для этого крупного английского ученого «идея европейской культуры точно такая же абстракция, как и идея культуры, присущей тому или иному африканскому племени». Не существует ничего, кроме человеческих существ, связанных друг с другом благодаря бесконечному ряду социальных отношений [735]. «Напрасные споры», — говорит Лоуи [634, с. 520—521]. Однако они не столь уж и напрасны, поскольку споры по этому вопросу возобновляются периодически.

С этой точки зрения было бы чрезвычайно интересно рассмотреть понятие культуры в той же плоскости, что и генетическое и демографическое понятие изолята. Мы называем культурой любое этнографическое множество, обнаруживающее при его исследовании существенные различия по сравнению с другими множествами. Если пытаться определить существенные отклонения между Северной Америкой и Европой, то их нужно рассматривать как разные культуры; если же обратить внимание на существенные различия между, скажем, Парижем и Марселем, то эти два городских комплекса можно будет предварительно представить как две культурные единицы. Поскольку эти различия могут быть сведены к инвариантам, являющимся целью структурного анализа, то становится очевидным, что понятие культуры будет соответствовать объективной действительности, оставаясь зависимым тем не менее от типа предпринимаемого

---

* Обе эти ситуации соответствуют бракам матрилатерального (длительные циклы) или патрилатерального типа (короткие циклы). Ср. по этому вопросу «Элементарные структуры родства» [484, гл. XXVII]. Из этого примера вытекает с очевидностью, что чисто количественных изысканий недостаточно. Необходимо сопроводить их исследованием качественно различных структур [209].

исследования. Одно и то же объединение индивидов, если оно объективно существует во времени и пространстве, всегда имеет отношение к различным культурным системам: всеобщей, континентальной, национальной, провинциальной, местной и т. д.; семейной, профессиональной, конфессиональной, политической и т. д.

Однако на практике этот номинализм было бы невозможно довести до конца. Действительно, термин «культура» употребляется для обозначения *множества* значимых различий, причем из опыта выясняется, что их границы приблизительно совпадают. То, что это совпадение никогда не бывает абсолютным и что оно обнаруживается не на всех уровнях одновременно, не должно помешать нам пользоваться понятием «культура»; оно является основополагающим в этнологии, обладая при этом тем же эвристическим значением, что и «изолят» в демографии. Логически оба понятия относятся к одному типу. Впрочем, сами физики поощряют нас сохранить понятие культуры[210]; так, Н. Бор пишет: «Традиционные различия (человеческих культур) походят во многих отношениях на различные и вместе с тем эквивалентные способы возможного описания физического опыта» [214, с. 9].

## III. СОЦИАЛЬНАЯ СТАТИКА ИЛИ СТРУКТУРЫ КОММУНИКАЦИИ

Общество состоит из общающихся друг с другом индивидов и групп. В то же время наличие или отсутствие коммуникации невозможно определить как нечто абсолютное. Коммуникация не ограничивается пределами общества. Речь идет, скорее всего, не о строгих пределах, а о порогах, отмеченных ослаблением или искажением коммуникации, где она, не исчезая полностью, достигает минимального уровня. Подобное положение достаточно значительно для того, чтобы население (как извне, так и внутри таких границ) это осознавало. Определение границ общества, однако, не означает, что это осознание должно быть ясным, поскольку подобное условие выполнимо только в случае достаточно ясно очерченных и устойчивых обществ.

В любом обществе коммуникация осуществляется по крайней мере на трех уровнях: коммуникация женщин; коммуникация имущества и услуг; коммуникация сообщений[211]. Вследствие этого исследования системы родства, экономической системы и языковой системы в определенных отношениях сходны друг с другом. Исследования каждой из этих трех систем подчинены одному и тому же методу: они отличаются друг от друга только стратегическим уровнем, который соответствует им внутри некоего единого мира коммуникаций. Можно было бы даже доба-

вить, что законы родства и брачные правила предопределяют четвертый тип коммуникации: правила коммуникации между фенотипами посредством генов[212]. Культура состоит не исключительно из форм собственно ей присущей коммуникации (как, например, язык), но также (и, быть может, прежде всего) из *правил,* применимых во всякого рода коммуникационных играх[213], которые происходят как в природе, так и в культуре.

Намеченная выше аналогия между социологией родства, экономикой и лингвистикой допускает существование различия между тремя соответствующими типами коммуникации: они расположены не на одном уровне. Если рассматривать брачные связи и обмен сообщениями с точки зрения их роли для коммуникации в каком-то определенном обществе, то они отличаются друг от друга порядком величин почти так же, как движение крупных молекул двух вязких растворов, с трудом проникающих посредством диффузии через разделяющую их перегородку, отличается от движения электронов, излучаемых катодными лампами. При переходе от брака к языку происходит переход от коммуникации замедленного темпа к другой, отличающейся очень быстрым темпом. Подобное различие легко объяснимо: в браке объект и субъект коммуникации обладают почти одной и той же природой (соответственно женщины и мужчины), в то время как в языке тот, кто говорит, и то, что он говорит, суть всегда разные вещи. Мы оказываемся перед лицом двойной оппозиции: *личность* и *символ*; *ценность* и *знак*. Таким образом, становится понятнее промежуточное положение экономических обменов по отношению к двум другим формам: товары и услуги не являются личностями (как женщины), но в отличие от фонем они еще представляют собой ценности[214]. И тем не менее, хотя они и не являются полностью ни символами, ни знаками, возникает необходимость в символах и знаках для их обмена, как только экономическая система достигает определенной степени сложности.

Из нашего толкования социальной коммуникации вытекают три следствия.

1. Соотношения между экономической наукой и исследованиями социальной структуры могут быть определены более отчетливо. До сих пор этнологи проявляли к экономической науке большое недоверие, несмотря на то что при сближении этих двух дисциплин между ними всякий раз обнаруживалась тесная связь. Все подобные исследования, начиная с новаторских работ М. Мосса [653; 655] и вплоть до книги Малиновского [641], посвященной кула[215], его шедевра, показали, что этнологическая теория открывает благодаря анализу экономических явлений едва ли не наиболее убедительные закономерности из числа тех, какие она только может установить[216].

Однако сама атмосфера, в которой развивалась экономическая наука, должна была оттолкнуть этнолога: она полна ожесточенных споров между доктринами, ей свойственны высокомерие и эзотеризм. Все это создавало впечатление, что экономическая наука в основном ограничивается абстракциями. Какая может быть связь между конкретным существованием реально наблюдаемых человеческих общностей и такими понятиями, как цена, полезность и прибыль?

Новая формулировка экономических проблем, предложенная Нейманом и Моргенштерном [693], казалось бы, должна была побудить экономистов и этнологов к сотрудничеству. Прежде всего и несмотря на то, что экономическая наука стремится в труде этих авторов к точному выражению, ее объектом являются не абстрактные понятия, а конкретные индивиды или группы, выражающие себя в эмпирических отношениях сотрудничества или соперничества. Как ни неожиданным может показаться подобное сравнение, но эта формализованная система близка некоторым положениям марксизма *.

Далее по той же причине мы впервые находим там механические модели того типа, который используется (разумеется, в совершенно разных областях) этнологией и логикой; они способны служить посредником между двумя этими дисциплинами. Модели фон Неймана ведут свое происхождение от теории игр, но похожи они на модели, применяемые этнологами в отношении систем родства. Крёбер, впрочем, уже сравнивал некоторые социальные установления с «прикладными детскими играми» [417, с. 215].

Действительно, существует большая разница между социальными играми и брачными правилами: назначение первых состоит в том, что они разрешают каждому игроку добиваться наиболее выгодных для себя дифференциальных отклонений на основе изначально заданной статистической закономерности. Брачные правила действуют в противоположном направлении: их цель заключается в восстановлении статистической закономерности, невзирая на дифференциальные отклонения, обнаруживающиеся между индивидами и поколениями. Их можно было бы назвать «играми наоборот», что не мешает применять по отношению к ним те же методы.

Впрочем, в обоих случаях после установления правил каждый индивид или группа пытаются разыграть игру одинаковым образом, т. е. увеличить свою выгоду за счет другого. В области

---

* Это сравнение отсутствовало в оригинале данного сообщения, но оно было высказано на последующей дискуссии. Мы вновь обратились к нему в статье: [514], которая послужила введением к специальному выпуску «Международного журнала социальных наук» [224].

брачных отношений это выражается в обладании бо́льшим числом женщин или более завидной супругой в соответствии с эстетическими, социальными или экономическими критериями. Поскольку формальная социология не останавливается у порога области романтического, она проникает туда, не боясь заблудиться в лабиринте чувств или разных видов поведения. Разве фон Нейман не предложил математическую теорию столь тонкого и, можно было бы сказать, столь субъективного поведения, как блеф при игре в покер [693, с. 186—219; рус. пер., с. 208—241]?

2. Если можно надеяться, что социальная антропология, экономическая наука и лингвистика когда-нибудь объединятся для образования общей дисциплины, которая будет наукой о коммуникации, то следует тем не менее признать, что она будет состоять в основном из *правил*[217]. Эти правила не зависят от характера партнеров (индивидов или групп), чьими играми они управляют. Как говорит об этом Нейман: «Игра состоит из совокупности правил, которые ее описывают» [693, с. 49]. Помимо понятия «игра» можно также ввести другие понятия: «партия», «ход», «выбор» и «стратегия» *. С этой точки зрения характер игроков не имеет значения, а важно только знать, когда игрок может сделать выбор, а когда не может.

3. Таким образом, приходится ввести в исследования, касающиеся вопросов родства и брака, понятия, порожденные теорией коммуникации. «Информация», заключающаяся в брачной системе, зависит от числа альтернатив, находящихся в распоряжении наблюдателя для определения матримониального положения (т. е. возможного, запрещенного или предписанного союза) какого-либо индивида относительно определенного претендента[218]. В системах с экзогамными половинами эта информация равна единице[219]. В системе разных типов браков, возможных в туземных австралийских обществах, информация возрастает соответственно логарифму числа брачных классов. Теоретическая система панмиксии (где каждый мог бы жениться на ком угодно) не имела бы «избыточности», поскольку каждый брачный выбор оказался бы независимым от предшествующих, в то время как брачные правила создают избыточность в данной системе. Таким образом, можно будет вычислить процент «свободных» выборов (не абсолютно свободных, но свободных относительно некоторых гипотетически постулированных условий), осуществляемых в данной брачной популяции, и определить численное значение ее относительной и абсолютной «энтропии».

Вследствие этого возникнет другая возможность: обращение статистических моделей в механические и наоборот[220]. Другими

* Мы попытались сделать это в своей работе [497].

словами, таким образом будет засыпан ров, разделяющий демографию и этнологию, и создана теоретическая база для прогнозирования и соответственной активной деятельности. Обратимся в качестве примера к нашему собственному обществу; свободное избрание супруга здесь ограничено тремя факторами: а) запрещенными степенями родства, б) величиной изолированного сообщества, в) принятыми правилами поведения, ограничивающими относительную частоту некоторых выборов внутри изолированного сообщества. При наличии этих данных можно вычислить количество информации системы, т. е. превратить слабоорганизованную матримониальную систему, основанную главным образом на средних арифметических величинах, в механическую модель, сравнимую с целым рядом механических моделей брачных правил в более простых обществах, чем наше.

Если же мы обратимся преимущественно к этим последним обществам, то статистическое исследование брачных выборов у достаточно большого числа индивидов позволит разрешить такие спорные проблемы, как число брачных классов австралийского племени, неверно называемого мурнгин [221]; некоторые авторы находили в нем 32, 7, менее 7, 4 и 3 брачных классов, пока последние изыскания не подтвердили последнюю цифру (см. ниже, наст. изд., с. 274).

До сих пор я пытался оценить вклад, вносимый в этнологию от случая к случаю некоторыми типами математических исследований. Основная польза, на которую мы можем в этих случаях надеяться, заключается, как мы видели, в предоставлении нам объединяющей концепции — понятия коммуникации, благодаря которому можно объединить в одну дисциплину считавшиеся столь разными исследования и овладеть некоторыми теоретическими и методологическими способами исследований, незаменимыми для достижения прогресса в этом направлении. Теперь я приступаю к другому вопросу: способна ли социальная антропология воспользоваться этими способами, и если да, то как?

В последние годы социальная антропология в основном интересовалась системами родства. Тем самым она признала гений Льюиса Моргана, чья работа «Системы кровного родства и свойства человеческой семьи» [676] положила основание одновременно и социальной антропологии, и исследованиям систем родства, разъяснив, почему первая должна придавать вторым столь большое значение. Из всех общественных явлений те, которые относятся к родству и браку, обнаруживают особенно ясно наиболее устойчивые, систематические и постоянные даже в своих изменениях свойства, которые поддаются научному анализу. В дополнение к рассуждениям Моргана добавим, что область

систем родства внутри огромного царства коммуникации относится к собственному предмету этнологии.

Несмотря на развитие исследований систем родства, следует признать, что наш фактический материал довольно невелик. Если обращаться к историческим известиям и оценивать положение на сегодняшний день, то еще недавно мир всего человечества насчитывал, несомненно, от трех до четырех тысяч различных обществ. Однако Мердок полагает, что мы располагаем достоверными сведениями только о 250 обществах, хотя и эта цифра, по моему мнению, слишком завышена. Быть может, этим вопросом недостаточно занимались? Или же, напротив, это следствие уже осужденного выше ошибочного представления о роли индукции? Внимание распылялось на слишком большое число культур, были накоплены многочисленные и поверхностные сведения, в результате чего оказалось, что многие из них непригодны. При таком положении не следует удивляться тому, что каждый специалист выбирает путь согласно своему темпераменту. Некоторые предпочитают рассматривать небольшое число районов, относительно которых имеется достаточно сведений. Другие расширяют сферу исследования, третьи ищут промежуточное решение.

Поразительное положение наблюдается у пуэбло: в мире найдется мало районов, о которых имеется такое огромное множество сведений столь сомнительного качества. Иногда приходишь просто в отчаяние перед огромным материалом, накопленным Вотом, Фьюкзом, Дорси, Парсонс и — до определенного момента — Стивенсон: им почти невозможно пользоваться, поскольку эти авторы стремились лихорадочно нагромождать сведения, не задумываясь над их значением и, что особенно важно, не позволяя себе строить гипотезы, которые одни только могли дать возможность проверить весь этот материал. С появлением работ Лоуи и Крёбера положение, к счастью, изменилось; однако некоторые пробелы невосполнимы. Так обстоит дело с отсутствием статистических данных о браках, которые можно было бы получить за последние полвека. Тем не менее недавно опубликованная работа Фреда Эггана [274] свидетельствует о ценности интенсивных и исчерпывающих исследований в какой-то ограниченной области. Он анализирует смежные формы, каждая из которых сохраняет свою структурную закономерность, хотя между ними обнаруживается прерывность, становящаяся значимой при сравнении с подобной же прерывностью, относящейся к другим областям, таким, как клановая организация, брачные правила, ритуалы, религиозные верования и т. п.

Этот метод, который можно было бы назвать «галилеевым» *,

* Иначе говоря, метод, пробующий вывести закон совпадающих друг с другом вариаций, вместо того чтобы ставить перед собой, по методу Аристотеля, задачу выявления простых индуктивных корреляций.

позволяет надеяться, что когда-нибудь мы достигнем такого уровня анализа, где социальная структура будет рассматриваться так же, как и другие типы структур, например духовная и особенно языковая. Мы ограничимся одним примером: система родства хопи прибегает к трем различным моделям времени: 1) «пустое» время, статичное и обратимое, иллюстрируемое линиями матери отца и отца матери, где идентичные термины механически повторяются в течение ряда поколений; 2) прогрессивное время, необратимое в линии Ego (женской) с последовательностью типа: бабка>мать>сестра>дочь>внучка; 3) волнообразное, циклическое, обратимое время в линии Ego (мужской), определяемой постоянным соответственным чередованием двух терминов: «сестра» и «ребенок сестры».

Эти три измерения прямолинейны. Все вместе они противополагаются циркулярной структуре линий Ego (женской) у зуньи, где три термина: мать матери (или дочь дочери), мать и дочь — оказываются расположенными в виде замкнутого кольца. В связи с этой «замкнутостью» для системы зуньи характерна чрезвычайно скудная терминология, относящаяся к другим линиям, как при обозначении всего семейного круга, так и при назывании различий между членами семьи. Поскольку исследование аспектов времени относится также и к лингвистике, то немедленно возникает вопрос об отношении между их лингвистическими и генеалогическими формами *.

Антропология достигла бы бóльших успехов, если ее приверженцам удалось бы договориться о значении понятия структуры, возможностях его применения и предполагаемого им метода. К сожалению, этого нет, но возможность понять расхождения и уточнить их значение утешает и позволяет надеяться на будущее. Попытаемся теперь бегло остановиться на наиболее распространенных концепциях, сравнив их с концепцией, предложенной в начале этой главы.

Термин «социальная структура» немедленно вызывает в памяти имя А. Р. Радклиф-Брауна **. Его деятельность, разумеется, не ограничивается исследованием систем родства. Однако эта область была выбрана им для того, чтобы сформулировать свои методологические концепции в выражениях, под которыми мог бы подписаться любой этнолог. Когда мы исследуем системы родства, отмечает Радклиф-Браун, мы задаемся следующими целями: 1) построить систематическую классификацию, 2) выяснить свойства, присущие каждой системе: а) либо для того,

* См. гл. III и IV наст. изд., где эта проблема рассматривается шире.
** Умер в 1955 г.

чтобы связать каждое свойство со всем организованным целым; б) либо для того, чтобы опознать еще один частный случай из уже установленного класса явлений; и, наконец, 3) добиться приемлемых обобщений, касающихся природы человеческих обществ. И вот его вывод: «Анализ ставит целью как-то упорядочить разнообразие двух- или трехсот систем родства. За всем этим разнообразием можно действительно выявить ограниченное число основных принципов, которые можно применять и комбинировать разным образом» [736, с. 17].

К этой ясной программе нечего добавить; следует только подчеркнуть, что Радклиф-Браун полностью реализовал ее при своем исследовании австралийских систем: он собрал колоссальное множество данных, установил порядок там, где до сих пор царил хаос, дал определение таким основным понятиям, как цикл, пара и чета. Его открытие в точно указанном районе системы карьера, обладающей всеми характеристиками, постулированными им еще до его поездки в Австралию, останется в истории структуральной мысли незабываемым достижением дедуктивного метода [732]. «Введение» Радклиф-Брауна к «Африканским системам родства и брака» [740] обладает еще другими достоинствами: этот поистине «трактат о родстве» в кратком виде осуществляет попытку включить западные системы (рассмотренные в наиболее древних своих формах) в общую теорию. О других идеях Радклиф-Брауна (а именно относительно гомологичности терминологии родства и поведения) будет сказано несколько ниже.

Напомнив о заслугах Радклиф-Брауна, я должен подчеркнуть, что его концепция социальных структур отличается от концепции, выдвинутой в данной работе. Понятие структуры представляется ему чем-то промежуточным между понятиями социальной антропологии и биологии: «Существует действительная и значимая аналогия между органической структурой и социальной» [735, с. 6]. Будучи далеким от того, чтобы поднять уровень исследований систем родства до теории коммуникации, как это было предложено мной, Радклиф-Браун сводит его к морфологии и физиологии описательного характера [735, с. 10]. Таким образом, он остается верным натуралистическому духу английской школы [222]. В то время, когда Крёбер и Лоуи уже указывали на искусственный характер законов родства и брачных правил, Радклиф-Браун оставался при убеждении (которое он разделял с Малиновским), что биологические связи одновременно являются источником и моделью всех типов родственных связей.

Из этого принципиального положения вытекают два следствия. Эмпирическая позиция Радклиф-Брауна объясняет его явное нежелание четко отличать *социальную структуру* от *соци-*

*альных отношений.* Действительно, во всех его работах социальная структура сводится к совокупности социальных отношений, существующих в данном обществе. Он, разумеется, иногда отмечает некоторое различие между *структурой* и *структурной формой*, однако отводит этому последнему понятию чисто диахроническую роль. В теоретических построениях Радклиф-Брауна оно меньше всего используется [735, с. 4]. Само по себе это различие подверглось критике Фортеса, немало способствовавшего введению в наши исследования другой оппозиции — *модели* и *реальности*, чуждой идеям Радклиф-Брауна; сам же я, как видно из вышесказанного, придаю большое значение этому различию. По словам Фортеса, «структура не может быть непосредственно воспринята в „конкретной действительности“... При попытке определить структуру приходится, так сказать, встать на уровень грамматики и синтаксиса, а не разговорного языка» [304, с. 56].

Предлагаемое Радклиф-Брауном растворение понятия социальной структуры в социальных отношениях побуждает его раздробить эту структуру на элементы, каждый из которых представляет собой как бы сколок наиболее простой формы отношений, какую только можно себе представить, а именно отношений между двумя лицами: «Структура родства любого общества состоит из неопределенного числа двоичных отношений... В австралийском племени любая социальная структура сводится к сети отношений этого типа, каждое из которых связывает одного человека с другим...» [735, с. 3]. Но составляют ли эти двоичные отношения первооснову социальной структуры? Не представляют ли они, скорее, остаточное явление, полученное в результате идеального анализа предполагаемой ими структуры более сложной природы?

В отношении этого методологического вопроса мы могли бы многому поучиться у структурной лингвистики. Бейтсон и Мид работали в направлении, указанном Радклиф-Брауном. Уже в своем исследовании о навен [182] Бейтсон вышел за пределы чистых двоичных отношений, поскольку он пытался их классифицировать по категориям, допуская, таким образом, что в социальной структуре существует нечто, кроме двоичных отношений: что же это, как не структура, существование которой предполагается наличием отношений?

Наконец, двоичные отношения, как их понимает Радклиф-Браун, образуют цепь, которая может быть продолжена до бесконечности путем присоединения новых отношений. Отсюда его нежелание посмотреть на социальную структуру как на систему. В этом важном вопросе он, однако, отмежевывается от Малиновского. Его философия основывается на понятии континуума; ему всегда оставалась чуждой идея прерывистости. Это объяс-

няет его уже упомянутую враждебность к понятию культуры и безразличие к урокам, преподанным лингвистикой.

Будучи прекрасным наблюдателем, аналитиком и неповторимым классификатором, Радклиф-Браун разочаровывает, когда он хочет занять позицию теоретика. Он ограничивается расплывчатыми формулировками, едва скрывающими свою внутреннюю противоречивость. Разве можно считать, что он дал объяснение брачным запретам, когда он заявил, что у них нет никакой другой функции, кроме воспроизводства соответствующих систем родства [735]? Можно ли объяснять характерные черты так называемых систем кроу-омаха, основываясь лишь на понятии линии [736]? Мне еще придется в дальнейшем выразить и другие свои сомнения. Но уже эти вопросы объясняют, почему работы Радклиф-Брауна, несмотря на все присущие им достоинства, часто подвергались столь резкой критике.

Для Мердока толкования Радклиф-Брауна есть не что иное, как «возведенные в первопричину словесные абстракции» [680, с. 121]. Лоуи выражается приблизительно таким же образом [631, с. 224—225]. Недавний ученый спор между Радклиф-Брауном [741], с одной стороны, и Лоуренсом и Мердоком — с другой [428], представляет теперь только исторический интерес, но он все еще проливает свет на методологические позиции этих ученых. К 1949 году существовало хорошее описание австралийской системы родства, тогда еще называвшейся также мурнгин *, сделанное Ллойдом Уорнером [831; 833]; существовали, однако, некоторые неясности, особенно в отношении так называемой «замкнутости» [223] системы, постулированной посредством гипотезы (поскольку система была описана как нетранзитивная), но практически не поддающейся проверке.

Поражает то, что для Радклиф-Брауна не существует подобной проблемы. Если любая социальная организация сводится к конгломерату отношений между людьми, то система может бесконечно расширяться: для каждого индивида мужского пола существует, по крайней мере теоретически, одна женщина, которая будет находиться с ним в отношениях дочери брата матери (тип супруга, предписанный в данном обществе). И тем не менее проблема остается нерешенной, хотя и в другом аспекте, поскольку у туземцев было принято выражать отношения между людьми посредством системы классов, а описание Уорнера (как он сам признал) не позволяет установить, каким образом, по крайней мере в некоторых случаях, данный индивид может удовлетворить одновременно требованиям системы классов и системы родства. Другими словами, если он принадлежит к определенной

---

* Относительно более нового освещения этого вопроса в работах, вышедших после первого опубликования данной статьи, см. еще [196].

степени родства, то он не попадает в соответствующий класс, и наоборот.

Лоуренс и Мердок изобрели для преодоления этой трудности систему, совпадающую одновременно с правилом предпочтительного брака и благодаря некоторым преобразованиям с системой (брачных) классов, описанной Уорнером. Однако здесь речь идет о праздной игре, которая, как вскоре выясняется, не столько разрешает прежние трудности, сколько создает новые. Система, реконструированная Уорнером, столкнулась с большим препятствием: в ней предполагалось, что пониманию туземцев доступны столь удаленные родственные отношения, что вероятность самой системы тем самым психологически ставилась под сомнение. Решение Лоуренса и Мердока требовало еще большего. В этих условиях можно задать себе вопрос, не должна ли скрытая или неизвестная система, способная учесть осознанную, но неудобную модель, заимствованную недавно мурнгинами у соседей, чьи брачные правила сильно отличаются от их собственных. быть проще этой последней, а не сложней *.

Систематическая и формалистическая позиция Мердока противостоит эмпирической и натуралистической позиции Радклиф-Брауна. Однако Мердоку почти в той же мере, как его противнику, свойственна психологическая и даже биологическая ориентация, побуждающая его обращаться к таким периферийным по отношению к антропологии дисциплинам, как психоанализ и психология поведения. Удается ли ему таким образом освободиться от эмпиризма, столь сильно довлеющего над толкованиями Радклиф-Брауна? Сомнительно, поскольку это распространяющееся вовне обращение к другим наукам вынуждает его оставлять незавершенными собственные гипотезы или дополнять их заимствованиями, вследствие чего они приобретают смешанный характер, а иногда просто противоречат первоначальной задаче, сформулированной в этнологических терминах. Вместо того чтобы рассматривать системы родства как средства общества, предназначенные

* Уорнер постулировал систему из 7 линий, эквивалентных 7 классам; Лоуренс и Мердок заменили ее системой из 8 линий и 32 классов; в то же время я [484, гл. XII] предложил сократить схему Уорнера до 4 линий, из которых одна — смешанная. В 1951 г. английский этнолог Э. Р. Лич принял мою концепцию, которую он решил защищать от меня самого, приписав мне одновременно другую, сымпровизированную им в интересах спора концепцию [см. 430]. В статье, упомянутой в предыдущей сноске, Берндт [196] останавливается на 3 линиях. При написании своей статьи он был введен в заблуждение Личем, но впоследствии письменно и устно подтвердил, что мне удалось чисто дедуктивным путем найти решение, наиболее близкое из всех существующих к тому, которое ему довелось увидеть в полевых условиях.

Мое истолкование системы мурнгин стало предметом очень обстоятельного и глубокого анализа проф. И. П. де Йосселина де Йонга [398].

для выполнения социальной функции, Мердок в конце концов рассматривает их как социальные последствия биологических и психологических предпосылок.

Вклад Мердока в структурные исследования может рассматриваться с двух сторон. Прежде всего он хотел омолодить статистический метод. Тэйлор уже пользовался им при проверке предполагаемых корреляций и при открытии новых. Применение современного технического аппарата позволило Мердоку добиться определенных успехов в этом направлении.

Часто указывалось на те препятствия, с которыми сталкивался статистический метод в этнологии [635, гл. III]. Поскольку Мердоку это так же хорошо известно, как и любому другому этнологу, то я ограничусь лишь напоминанием об опасности возникновения порочного круга: подлинность существования корреляции, даже основанной на впечатляющих статистических данных, зависит в конечном счете от правильности производимого заранее выделения тех явлений, между которыми устанавливаются корреляции. Статистический же метод всегда оказывается эффективным для обнаружения неправильно установленных корреляций. В этом негативном и критическом плане некоторые заключения Мердока можно считать приемлемыми.

Мердок стремился также воссоздать историческую эволюцию систем родства или по крайней мере определить возможные или вероятные пути эволюции, исключив невероятные. Таким образом ему удалось достичь поразительных результатов: гораздо чаще, чем это было принято думать в последнее время (с тех пор как Лоуи [625, гл. III] обрушился на подобную гипотезу Льюиса Моргана), система родства «гавайского» типа[224] представляет собой первоначальную форму. Оговоримся, однако, что Мердок имеет в виду не реально существующие общества, наблюдаемые в их историческом и географическом контексте и рассматриваемые как организованные совокупности, а абстракции и даже — если так можно сказать — абстракции второго порядка: вначале он изолирует социальную организацию от других проявлений культуры, а иногда систему родства — от социальной организации; затем он произвольно дробит социальную организацию (или систему родства) на крупные и мелкие части, руководствуясь больше принципами, которые вдохновляются традиционными категориями этнологической теории, чем реальным анализом каждой группы. В этих условиях его историческая реконструкция остается чисто идеологической: она состоит в абстрагировании элементов, присущих каждой стадии, для определения предшествующей стадии и т. д. Совершенно ясно, что подобный метод может привести к единственному результату: наименее дифференцированные формы будут казаться самыми древними, а сложные формы окажутся расположенными все ближе и ближе

к настоящему времени по мере возрастания их сложности. Это несколько похоже на то, как если бы современную лошадь отнесли к классу позвоночных, а не к виду Hipparion.

Предыдущие оговорки отнюдь не ставят себе целью умалить заслуги Мердока: он собрал огромное число данных, часто остававшихся без внимания; он поставил ряд проблем. Однако его способ исследования представляется наиболее пригодным скорее для постановки проблем, чем для их разрешения. Его метод еще полон аристотелевского духа; возможно, что через это должна пройти любая наука. Во всяком случае, он проявляет себя как верный последователь Аристотеля, утверждая, что «формы культуры обнаруживают в том, что касается социальной организации, ту степень регулярности, соответствующей требованиям научного закона, которая существенно не отличается от той, к которой приучили нас так называемые естественные науки» [679, с. 259].

Обратившись к различиям, указанным в начале этой статьи, читатель, разумеется, отметит, что Радклиф-Браун склонен к смешению понятий *наблюдение* и *эксперимент*, в то время как Мердок не делает достаточно четкого различия между *статистическими* и *механическими* моделями: он пытается построить механические модели с помощью статистического метода, что невыполнимо, по крайней мере если это делать столь непосредственным образом, как Мердок.

Одновременно можно было бы охарактеризовать труды Лоуи* как настойчивую попытку ответить на единственный вопрос: *каковы же факты*? Мы говорили о том, что даже структуралист должен ответить в первую очередь на этот вопрос, поскольку именно он оказывает решающее влияние на постановку и решение остальных вопросов. Полевые исследования и теоретические рассуждения Лоуи начинались в то время, когда этнология была как бы напичкана философскими предрассудками и окружена ореолом социологического мистицизма. Его часто упрекали в том, что он резко отрицательно реагировал на подобное положение [411]; но так было нужно. Наипервейшая задача состояла тогда в том, чтобы доказать *недостаток фактов*. И Лоуи отважно принялся за опровержение произвольно созданных систем и мнимых корреляций. Таким образом он высвободил, если так можно выразиться, еще не исчерпанную нами интеллектуальную энергию. Быть может, его положительный вклад труднее установить вследствие крайней скромности, проявленной им при формулировке своих идей, и его отталкивания от теоретических построений. Разве не называет он сам себя в одной из работ «активным скептиком»? Тем не менее именно он с 1915 года утверждал самый

* Умер в 1957 г.

современный подход к исследованиям родства: «Сама сущность социальной жизни может быть иногда строго проанализирована, если исходить из способа классификации родственников и свойственников» [622; 627]. В той же статье 1915 года он опровергал узкоисторическую перспективу, ограничивающую этнологический кругозор и препятствующую выявлению универсально действующих структурных факторов; он уже тогда, пользуясь генетической терминологией, определил экзогамию как схему, вызванную чисто генетическими причинами и порождающую одни и те же явления всюду, где эта схема находится в действии, причем не учитывал историко-географические факторы при рассмотрении аналогий между обществами, удаленными друг от друга.

Несколько лет спустя Лоуи раздробляет «матрилинейный комплекс» [624], пользуясь методом, который должен был привести его к двум основным для структуралиста выводам. Отвергая утверждение о том, что любая черта, выглядящая как признак матрилинейности, должна рассматриваться как пережиток или след «комплекса», он допускал, во-первых, ее разложение на непостоянные элементы. Во-вторых, после этого высвобождения элементов создавалась возможность построения таблиц перестановок различительных признаков систем родства [629]. Будучи оригинальным в обоих случаях, он проложил таким образом путь для структурных исследований как систем терминов родства, так и отношений между ними и системами установок. В этом последнем направлении за ним последовали другие ученые [730; 468 — наст. изд., гл. II].

Кроме того, мы обязаны Лоуи и другими открытиями. Он, возможно, первым установил билинейность некоторых систем, считавшихся однолинейными [625; 628]; он указал на влияние, оказываемое экологией на характер родственных связей [625]; он отделил обычай семейной сдержанности в обращении или почтения, вызывающего избегание, от запрета инцеста [625, с. 104—105]. Постоянно стремясь рассматривать социальные организации с двоякой точки зрения, учитывающей и правила установлений, с одной стороны, и обычные проявления психологических индивидуальных реакций (которые порой противоречат правилам и всегда отклоняются от них) — с другой, именно Лоуи, столь критикуемый за его знаменитое определение культуры как составленной из «лоскутков и кусочков», подарил нам монографии, в которых культура трактуется именно как целое, притом хорошо сбалансированное [630; 635, гл. XV, XVI, XVII]. И, наконец, известна роль, которую сыграл Лоуи в развитии исследований Южной Америки. Прямо или косвенно, советами или одобрениями, он способствовал открытию в этнологии сложной и слишком недооценивавшейся до сих пор области.

## IV. СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА: СУБОРДИНАЦИЯ СТРУКТУР

### а) Порядок элементов (индивидов или групп) в социальной структуре

Нет никакой необходимости в систематическом изложении здесь нашей собственной позиции относительно вышеупомянутых проблем, так как, несмотря на наше стремление к объективности, она довольно явственно проступит в данной главе. Для автора этих строк системы родства, брачные правила и счет родства образуют согласованную совокупность, функция которой состоит в обеспечении стабильности социальной группы путем переплетения, наподобие ткани, отношений по родству и по свойству. Таким образом, мы надеемся, что нам удалось выяснить механизм действия социальной машины, которая непрерывно выделяет женщин из их кровнородственных семей для того, чтобы вновь распределить их по такому же числу домашних групп, в свою очередь преобразующихся в кровнородственные семьи и т. д. [см. 521, гл. XII].

При отсутствии внешних влияний эта машина действовала бы непрерывно, а социальная структура сохраняла бы статичный характер. Однако все обстоит иначе. В теоретическую модель следует поэтому ввести новые элементы, вмешательством которых можно было бы объяснить диахронические преобразования структуры; одновременно оно выявило бы причины, по которым социальная структура никогда не сводится к структуре родства. Существуют три различных способа ответить на этот двойной вопрос.

Как и всегда, начать надо с вопроса о том, каковы же факты. С того времени, когда Лоуи сожалел о недостатке антропологических работ, касающихся политической организации, были сделаны некоторые успехи, которым мы обязаны прежде всего самому Лоуи: в своей новой книге он уделил много внимания этим проблемам и перегруппировал факты, относящиеся к североамериканскому региону [626; 635, гл. VI, VII, XII, XIV; 636]. Недавно вышла книга об Африке, созданная под руководством Фортеса и Эванс-Причарда [304] [225]. Лоуи удалось выделить несколько основных категорий: социальный слой, «товарищества», государство, и различение их — лучший способ организации все еще запутанного фактического материала.

Второй метод состоит в установлении связи между явлениями, восходящими к уже выявленному уровню, т. е. к явлениям род-

ства, и явлениями непосредственно к ним примыкающего высшего уровня, в той мере, в какой их можно соединить между собой. В этом случае возникают две проблемы: 1) могут ли структуры, основанные на родстве, сами проявлять динамические свойства; 2) каким образом воздействуют друг на друга *структуры коммуникации* и *структуры субординации?* Первая из них является проблемой воспитания: в определенное время каждое поколение действительно оказывается связанным с предыдущим или последующим поколением отношениями подчинения или господства. Маргарет Мид и другие именно так сформулировали эту проблему.

Существует также более теоретический способ исследования, состоящий в поисках корреляций между некоторыми (статическими) позициями в структуре родства (сведенной к ее терминологии) и соответствующими (динамическими) нормами поведения, выражающимися в правах, обязательствах и обязанностях, с одной стороны, и привилегиях, запретах и т. п. — с другой.

Радклиф-Браун считает, что существует соответствие в деталях между так называемыми *системой установок* и *системой терминов*. По его мнению, каждый термин родства соответствует предписанной положительной или отрицательной форме поведения; каждая отдельная форма поведения может быть выражена термином. Другие ученые утверждали, что подобное соответствие не поддается проверке на практике или же что оно никогда не выходит за пределы довольно грубого приближения.

Мной было предложено совершенно иное толкование, основанное на диалектической связи между установками и терминами. Различные типы поведения при отношениях между родственниками имеют склонность организовываться по модели, сходной с моделью терминологии родства, но они являются также и средством для разрешения трудностей и преодоления противоречий, присущих этой терминологии. Таким образом, правила поведения в отношениях между родственниками в каком-либо обществе выражают попытку разрешить противоречия, вытекающие из системы терминов и брачных правил. По мере стремления первых к созданию системы возникают новые противоречия, вызывающие преобразование терминологии, отзывающейся, в свою очередь, на установках, и так далее, за исключением редких и непродолжительных периодов равновесия *.

---

* В брошюре [373], посвященной опровержению «Элементарных структур родства» [484], К. Хоманс и Д. Шнейдер пытаются свести предпочтительные брачные правила к системе установок. Они выступают против выдвинутого в «Структурах» утверждения о том, что не существует обязательной связи между матрилатеральным или патрилатеральным браком, с одной стороны, и характером счета родства — патрилинейным или матри-

Другая проблема возникает при рассмотрении обществ, где система родства не управляет браками, заключающимися между их равноправными членами. Что же происходит, когда партнеры по брачному обмену являются группами с установленной иерархией — фактически или по праву (с политической или экономической точки зрения)? Таким окольным путем мы приходим к изучению разных установок. Прежде всего это полигамия, основывающаяся иногда, как я уже показал, на интеграции двух форм гарантий: одна — коллективная и политическая, другая — индивидуальная и экономическая *. Далее следует гипергамия (или гипогамия). Эта последняя, до сих пор не привлекавшая серьезного внимания, заслуживает тщательного изучения, поскольку открывает путь к теории кастовых систем и, далее, всех социальных структур, основанных на различиях статуса [226].

---

линейным — с другой. В подтверждение своего тезиса, согласно которому матрилатеральный брак является производным от патрилинейного счета родства, они приводят малодоказательные статистические корреляции. Действительно, обществ с патрилинейным счетом родства гораздо больше, чем обществ с матрилинейным счетом родства; кроме того, матрилатеральный брак встречается гораздо чаще, чем патрилатеральный. Если бы распределение было случайным, то можно было ожидать, что обществ, характеризуемых сочетанием патрилинейного счета родства и матрилатерального брака, было бы больше и потому выдвинутая моими критиками корреляция оказалась бы лишенной значения. Вновь обратившись к изучению этой предполагаемой корреляции на основе выборки гораздо большего масштаба (564 общества), Мердок приходит к следующему выводу: «Распределение этих корреляций на земном шаре настолько неустойчиво, что возникает сомнение в предлагаемом теоретическом истолковании» [681, с. 687].

Я продолжаю утверждать, пользуясь уже принятой терминологией, что не существует обязательной связи между односторонним кросскузенным браком и счетом родства, т. е. что ни одна из допустимых комбинаций не заключает в себе противоречий. Тем не менее не исключено и даже возможно, что на практике оба типа брака чаще всего оказываются связанными с тем или иным видом счета родства. Если это так, то подобная *статистическая корреляция* (не путать с *логической связью*) потребовала бы разъяснения. Я был бы склонен искать его в неустойчивости, присущей матрилинейным обществам (вопрос, уже рассмотренный в «Структурах»), что затрудняет принятие ими длительных циклов взаимности; в то же время чрезвычайно короткие циклы патрилатерального брака гораздо лучше приспособились бы к конфликтам, постоянно случающимся в матрилинейных обществах. Теоретическое толкование Хоманса и Шнейдера представляется мне совершенно неприемлемым: они объясняют предпочтительность патрилинейных обществ для матрилатерального брака такими психологическими причинами, как перенесение эмоций подростка на группу дяди с материнской стороны. Если бы это было так, то матрилатеральный брак действительно встречался бы гораздо чаще, но он не был бы *предписан*. В одном частном случае для объяснения запрета инцеста Хоманс и Шнейдер просто-напросто обращаются к психологической теории, выдвинутой Вестермарком. Хотелось бы думать, что этнология решительно распрощалась с этими старыми заблуждениями [см. 373].

* [См. 517, гл. XXIX], где повторяются темы предыдущей работы: [466].

Третий и последний метод обладает более формальным характером, чем предыдущие. Он состоит в априорном исследовании всех возможных структур, являющихся результатом случайного возникновения отношений зависимости и главенства. Математический подход, предложенный А. Раппопортом [747] к циклическим явлениям подчинения у кур, открывает в этом отношении интересные перспективы. Несомненно, что эти циклические и нетранзитивные связи, по-видимому, имеют небольшое отношение к социальным структурам, с которыми их соблазнительно было бы сравнить. Эти структуры (например, «круг кава» в Полинезии) всегда транзитивны и нецикличны: тот, кто занимает последнее место, по существу, не имеет права на первенствующее положение *.

Исследование систем родства, напротив, свидетельствует о том, что в некоторых условиях преобразование транзитивного и нецикличного порядка в другой — нетранзитивный и цикличный — возможно. Его можно наблюдать в гипергамном обществе, где предпочтителен брак мужчины с дочерью брата матери. Подобная система представляет собой цепь, на одном конце которой находится девушка, относящаяся к самому высшему рангу; она не может найти себе мужа, который не занимал бы более низкого положения. На другом конце находится юноша, навсегда лишенный права жениться, поскольку все девушки группы, за исключением его сестры, относятся к более высокому рангу. Вследствие этого либо данное общество уступает этим противоречиям, либо же его транзитивная и нецикличная система должна преобразоваться в нетранзитивную и циклическую систему хотя бы временно или локально **.

Таким образом, в наши исследования проникают такие понятия, как транзитивность, порядок и цикл, поддающиеся формаль-

---

* Подобная оговорка представляется мне сегодня (в 1957 г.) излишней. Существуют общества, где имеются иерархические и нетранзитивные циклы, которые вполне можно сравнить с pecking-order [227]. Так, на о-вах Фиджи до начала XX в. существовали сеньории, связанные между собой отношениями вассальной зависимости, где в некоторых случаях сеньория *A* была вассалом сеньории *B*, *B* — вассалом *C*, *C* — вассалом *D*, а *D* — вассалом *A*. Хокарт описал и объяснил эту на первый взгляд непостижимую структуру, отметив, что на Фиджи существуют две формы вассальной зависимости: согласно обычаю или в результате завоевания. Сеньория *A* может быть традиционным вассалом *B*, *B* — вассалом *C*, *C* — вассалом *D*, в то время как сеньория *D* в результате военного поражения оказывается в вассальной зависимости от *A*. Построенная таким образом структура не только совпадает со структурой pecking-order; этнологическая теория здесь незаметно обогнала на несколько лет математическую интерпретацию, поскольку основывается на различии двух переменных, действующих с определенным сдвигом во времени, что в точности соответствует описанию в посмертно изданной работе Хокарта [366] [228].

** В качестве яркого примера локального преобразования одного типа в другой см. [323, с. 47—48].

ному подходу и позволяющие осуществлять анализ обобщенных типов социальной структуры, где аспекты коммуникации и аспекты субординации полностью интегрированы. Можно ли пойти дальше и интегрировать для данного общества фактические и потенциальные типы порядка? В большинстве человеческих обществ то, что называется «социальным порядком», носит транзитивный и нецикличный характер: если *A* выше *B*, а *B* выше *C*, то *A* должно быть выше *C*, а *C* не может быть выше *A*. Тем не менее общества, практически подчиняющиеся этим правилам, допускают возможность существования других типов порядков, которые можно было бы назвать «мыслимыми» или «идеальными», будь то политика, мифология или религия, и эти порядки практически нетранзитивны и цикличны. Таковы сказки о королях, женящихся на пастушках, или критика Стендалем американской демократии как системы, где джентльмен оказывается в зависимом положении от своего лавочника [229].

### б) Порядок порядков

Для этнолога в понятие общества входит множество структур, соответствующее различным типам порядков. Система родства предоставляет возможность подчинять поведение индивидов определенным правилам; социальная организация обладает другим способом подчинения, а социальная или экономическая стратификация — третьим. Все эти структуры порядков могут быть, в свою очередь, расположены в определенном порядке в зависимости от характера связывающих их отношений и от того, как они воздействуют друг на друга с синхронической точки зрения. Так, Мейер Фортес [304] попытался небезуспешно построить общие модели, включающие свойства различных частных моделей (родство, социальная организация, экономические отношения и т. д.).

Эти попытки создать обобщенную модель данного общества ставят этнолога перед необходимостью ответить на вопрос, уже рассмотренный в начале этой главы: в какой мере соответствует действительности представление общества о его собственных структурах порядков и связывающих их отношениях? Я уже указывал на то, что возможны различные ответы в зависимости от того, какими данными мы располагаем. Но до сих пор мы рассматривали только «действительные порядки», т. е. порядки, являющиеся сами по себе производными объективной действительности, к которым можно подойти извне независимо от представлений людей о них. Теперь следует заметить, что подобные «действительные» порядки предполагают всегда другие, которые необходимо учитывать для понимания не только их самих, но и способа, каким каждое общество пытается их все включить

в стройную общую систему. Эти структуры, уже не «действительного», а «мыслимого» порядка, прямо не соответствуют никакой объективной действительности; в отличие от первых их нельзя подвергнуть экспериментальной проверке, поскольку они сами себя относят к совершенно специфическому опыту, с которым они, впрочем, иногда совпадают. Мы могли бы при анализе подвергнуть их единственной проверке, приемлемой для проверки порядков первого типа, или «действительных» порядков. «Мыслимые» порядки соответствуют области мифа и религии. Можно задать себе вопрос, не восходит ли политическая идеология современных обществ тоже к этой категории *.

Вслед за Дюркгеймом Радклиф-Браун показал, что религиозные явления должны изучаться как составная часть социальной структуры. Для него роль этнолога состоит в установлении корреляций между различными типами религий и социальных организаций [737]. Если его социологию религии постигла в конечном счете неудача, то это, видимо, произошло по двум причинам. Во-первых, он связывал верования и обряды непосредственно с аффективными состояниями. Во-вторых, он хотел дать универсальную формулировку корреляции между религией и социальной структурой, в то время как мы испытываем большую нужду в конкретных исследованиях, позволяющих построить упорядоченные ряды сопутствующих друг другу вариаций. Следствием этого является определенная дискредитация, тяжким грузом лежащая на этнологии религии. Тем не менее мифы, обряды и верования представляют собой многообещающую область для структурных исследований; и хотя работ в этой области в последнее время появилось мало, они все необычайно плодотворны [230].

Сравнительно недавно некоторые авторы стали рассматривать религии как структурные системы. На этой концепции построены такие монографии, как книги Радина и Берндта [745; 195]. Таким образом, открывается путь для систематических изысканий, примером которых может послужить работа Г. Райхард [751]. Не следует, однако, пренебрегать тщательным анализом постоянных и непостоянных элементов религиозных представлений того или иного народа за относительно небольшой промежуток времени, как это делает Лоуи.

Быть может, нам тогда удастся построить в религиозной этнологии «модели небольших размеров, предназначенные для

* Французский читатель, видимо, заметил, что в этом параграфе сделана попытка сформулировать на языке, более близком англосаксонским антропологам, марксистскую точку зрения на различие между базисом и надстройкой, что, между прочим, свидетельствует о том, насколько необоснованны адресованные мне Гурвичем критические замечания [334], когда он меня обвиняет по поводу этого отрывка в желании восстановить в социологии авторитарную концепцию социального порядка. См. по этому вопросу мой ответ Гурвичу в гл. XVI данной книги.

сравнительного анализа... сопутствующих друг другу вариаций... неизбежно обнаруживающихся при любом исследовании, стремящемся объяснить социальные явления» [691]. Этот метод не сулит быстрых успехов, но он позволит сделать наиболее обоснованные и убедительные выводы по сравнению с теми, на какие мы можем надеяться в области социальной организации. Надель уже показал, что существует корреляция между институтом шаманства и некоторыми психологическими нормами поведения, характерными для соответствующих обществ [689] [231]. При сравнении индоевропейских первоисточников, относящихся к Исландии, Ирландии и Кавказу, Дюмезилю удалось истолковать характер до сих пор загадочного мифологического персонажа и установить связь его роли и его проявлений с некоторыми специфическими чертами социальной организации исследуемых народов [263] [232]; Виттфогель и Гольдфранк выделили определенные варианты некоторых мифологических тем у индейцев-пуэбло, связав их с социально-экономическим базисом каждой группы [849] [233]. Моника Хантер доказала, что магические верования являются непосредственными производными структуры социальной группы [376] [234]. Все эти выводы — вкупе с другими, которые не могут быть здесь прокомментированы из-за недостатка места, — позволяют надеяться на то, что мы сможем когда-нибудь понять не только функцию религиозных верований в социальной жизни (она была известна со времен Лукреция), но и движущие силы, позволяющие им выполнять эту функцию.

Несколько слов вместо заключения. Наше исследование начиналось анализом понятия модели, и вот это понятие появляется вновь, на этот раз в конце. Социальная антропология — молодая наука; естественно, что она стремится к построению своих моделей по образцу самых простых моделей, которыми располагают наиболее развитые науки. Этим объясняется тяготение к классической механике. Но не оказываемся ли мы в этом отношении жертвами некой иллюзии? Как заметил фон Нейман: «Почти точная теория газа, содержащего около $10^{25}$ свободно движущихся частиц, является несравненно более простой, чем теория солнечной системы, состоящей из 9 основных больших тел» [693, с. 14; рус. пер., с. 40]. Итак, антрополог, ищущий модели, оказывается в промежуточном положении: объекты, которыми мы занимаемся — социальные роли и индивиды, относящиеся к определенному обществу, — гораздо более многочисленны, чем объекты ньютоновской механики, тем не менее их недостаточно для получения статистических данных и расчета вероятностей. Таким образом, мы оказываемся на зыбкой почве в двойственном положении: наши явления слишком сложны, чтобы их рассматривать первым способом, но недостаточно сложны для другого способа исследования.

Теория коммуникации открыла перспективы для создания новых методов исследования объектов — знаков, которые теперь можно подвергать строгому анализу, хотя их число слишком велико для применения принципов классической механики, но еще недостаточно велико для использования методов термодинамики[235]. Язык состоит приблизительно из нескольких тысяч морфем, и относительно несложных расчетов достаточно для выявления показательных закономерностей в частотах фонем. В этом случае снижается возможность применения статистических законов, а пределы использования механических моделей расширяются[236]. Одновременно порядок величин явлений приближается к тому, который привычен антропологу.

В настоящее время структурные антропологические исследования находятся в следующем состоянии. Удалось выделить явления одного типа с теми, которые уже могут быть подвергнуты точному исследованию благодаря теории игр и теории коммуникации. Вопросы, исследуемые антропологией, достаточно близки к этим явлениям, чтобы дать надежду на возможность аналогичной трактовки. Не удивительно ли, что в тот самый момент, когда антропология чувствует себя более, чем когда-либо, близкой к превращению в истинную науку, почва ускользает именно там, где она казалась наиболее прочной? Факты ускользают сами по себе: они слишком многочисленны или собраны в условиях, не позволяющих их сравнивать с абсолютной уверенностью. Нашей вины нет в том, что мы вели себя как ботаники-любители, собирая разнородную смесь растений, повреждая и калеча при попытке сохранить их в наших гербариях. И вот мы вдруг призваны упорядочить целые ряды, определить первоначальные оттенки, измерить крошечные части, которые оказываются поврежденными, если не окончательно разрушенными.

Когда антрополог вспоминает о стоящих перед ним задачах и обо всем том, что ему предстоит выполнить, то он впадает в уныние: как достигнуть этого, располагая существующими данными? Это несколько похоже на то, как если бы астрофизика была поставлена перед необходимостью основываться на наблюдениях вавилонских астрономов. А ведь небесные тела остаются на месте, в то время как туземные культуры, откуда мы черпаем сведения, быстро исчезают или же преобразуются в объекты нового вида, относительно которых мы не можем уже надеяться получить информацию, сходную с той, которую имели прежние наблюдатели. История науки редко обращает внимание на создавшееся парадоксальное положение: назрела необходимость разработки методов наблюдения, соответствующих далеко обогнавшим их теоретическим обоснованиям. Современной антропологии надлежит принять этот вызов.

## Глава XVI

# ПОСЛЕСЛОВИЕ К ГЛАВЕ XV *

Г. Гурвич, которого, сознаюсь, я понимаю все меньше по мере знакомства с его работами **, выражает недовольство моим анализом понятия социальной структуры ***, однако его аргументы чаще всего сводятся к восклицательным знакам в конце тенденциозных перефразировок моего текста. Попытаемся все же добраться до сущности спора.

Гурвич хочет представить себя в качестве первооткрывателя: «Между *гештальтпсихологией* и *структурализмом* в социологии... существует поразительное сродство, на которое, как нам известно, до сих пор никто не указывал» [334, с. 11]. Г. Гурвич заблуждается. Всем этнологам, социологам и лингвистам, стоящим на позициях структурализма, известны связи, соединяющие их с гештальтпсихологией [237]. В 1934 году Рут Бенедикт сделала это сопоставление, ссылаясь на Кёлера и Коффку [189] ****.

Сам же я неоднократно указывал на необходимость выявления этого сродства; в предисловии к «Элементарным структурам

---

* *Не опубликовано (1956 г.).*

** Впрочем, я попытался это некогда сделать без какой-либо предвзятости [см. 469].

*** Настоящая глава, написанная в 1956 г., опирается на первоначальный текст статьи Гурвича [334], который, кажется, вновь опубликовал эту статью во 2-м издании «Современных задач социологии».

**** Совсем недавно Гурвич сделал другое «открытие», «спеша сообщить читателям „Cahiers..." вместо послесловия к нашей (его. — *Л.-С.*) работе о „Понятии социальной структуры"... что Спенсер должен рассматриваться как один из тех, кто остается до сих пор не признанным и забытым предвестником, которому принадлежит создание понятий „социальной структуры", „социальной функции" и „становления"» [335].

Но такого мнения придерживается лишь Гурвич, поскольку никто не «забыл» Спенсера и его роли в выработке этих понятий. Во всяком случае, те, кто в наше время применяют понятие структуры, никогда не забывают об этом упомянуть (см. Д. Бидни [201, гл. II, III]; в Англии Э. Э. Эванс-Причард [285, с. 17] и особенно А. Р. Радклиф-Браун, который во введении к своему сборнику [743, с. 14] после неоднократных ссылок на Спенсера пишет: «Теория эта может быть выражена с помощью трех основных и связанных между собой концепций „процесса", „структуры" и „функции". Она связана по происхождению с трудами таких авторов прошлого, как Монтескье, Конт, Спенсер и Дюркгейм, и, таким образом, принадлежит культурной традиции, насчитывающей две сотни лет»).

родства» (1947 год) я выражаю свою дань уважения гештальтпсихологии: «После цитаты из Эддингтона „Физика становится наукой об организациях" Кёлер еще двадцать лет тому назад написал: „На этом пути она встретится с биологией и психологией". Этот труд достигнет своей цели, если, ознакомившись с ним, читатель будет склонен добавить: и с социологией» [484, с. XIV].

Точно так же Крёбер в своей «Антропологии» говорит: «Система, или конфигурация, является всегда более чем суммой ее составных частей и отличается от этой суммы по своей природе; в нее входят также соотношения между этими частями, сеть их взаимосвязей, являющаяся дополнительным значимым элементом. Это хорошо известно по гештальтпсихологии, или психологии формы. „Форма" какой-либо культуры может быть определена как структура (pattern) [238] соотношений между ее составными частями» [419, с. 293].

Норвежский социолог Свер Холм, отметив, что «наука о культуре уже издавна руководствуется открытиями гештальтпсихологии», пытается еще более тесно связать структурализм с одним из отдаленных источников идеи гештальтпсихологии — натурфилософией Гёте [370, с. 40 и сл.] [239].

Что касается лингвистов-структуралистов Трубецкого и Якобсона, то они не раз признавали, сколь многим они обязаны гештальтпсихологии и, в частности, работам К. Бюлера.

Поэтому, как ни далеки идеи Гурвича от моих, иногда они все же случайно сходятся. В доказательство привожу следующий отрывок из статьи Гурвича: «Если поставить перед собой задачу изучать типы глобальных обществ (в отличие от микросоциологических типов или частных групп), то разработка этой типологии возможна только на основе их структур. Действительно, в противоположность частным группам (не говоря о формах общения, которые не обладают структурой) каждое глобальное общество *без исключения* (подчеркнуто автором) обладает структурой, и единственным способом построения и воссоздания типов глобальных социальных явлений является изучение этой структуры. Мы уже говорили в работе „Общественный детерминизм и человеческая свобода" [333], что глобальные общества отождествляются с социальными глобальными структурами. Это справедливо, когда речь идет о типах глобальных обществ. Тем не менее нужно быть гораздо осмотрительнее, когда мы имеем дело с конкретным глобальным обществом, которое, по всей видимости, несравненно богаче своей самой сложной структуры, представляющей лишь одну сторону, один аспект и весьма частичное проявление общего социального явления. Однако для того, чтобы охватить это явление в случае глобальности во всей его полноте, мы решили исходить из одного сконструированного типа, который

в данном случае является лишь отдельно взятым типом глобальной социальной структуры» [334, с. 11—12].

Если учесть, что Гурвич понимает под глобальными обществами именно те общества, которые являются объектом исследования этнологов, а его «сконструированный тип» странным образом напоминает то, что я сам понимаю под моделью, то становится не совсем ясно, в чем же он меня упрекает. Это, скорее, я здесь отступаю на его позицию, совершенно не считая, как он утверждает, что «глобальные общества и социальные структуры тождественны». Я полагаю лишь, что первые могут помочь изучить и классифицировать вторые.

Однако, возражает Гурвич в цитированном отрывке, то, что справедливо в отношении типов, перестает быть таковым, когда речь идет о конкретном обществе. По какому же праву и на каком основании Гурвич берет на себя миссию критиковать нас? И что знает о конкретных обществах он, чья философия сводится к идолопоклонству перед конкретным; превознося его богатство, сложность, неуловимость, его вечную невыразимость и созидательную стихийность, он остается преисполнен к нему столь священного благоговения, что никогда не осмеливался взяться за описание или анализ хотя бы одного конкретного общества.

Этнологи, многие годы прожившие в конкретных обществах, могут не волноваться, что Гурвич обнаружит у них безразличие к конкретному, подобное тому, какое показал он сам, сведя многообразие и специфические особенности тысяч обществ к четырем (sic!) типам, где все южноамериканские племена смешаны с совокупностью австралийских обществ, Меланезия с Полинезией и где Северная Америка и Африка образуют теперь лишь два однородных блока [333, гл. II, с. 200—222].

Будучи чистым теоретиком, Гурвич проявляет интерес только к теоретической стороне наших работ. А поскольку ему не нравятся наши теории, так как они опровергают его собственные, он предлагает нам заняться описательной этнографией. При таком распределении ролей он извлечет двойную выгоду: во-первых, ему будет принадлежать господство в теории, а во-вторых, он сможет позволить себе роскошь безнаказанно и беспорядочно ссылаться, исходя из своих собственных умозрительных построений, на многочисленные описательные работы, которыми он пользуется весьма произвольно, доказывая тем самым, что он часто даже не удосуживается их прочитать.

Не дожидаясь совета Гурвича, критикуемые им этнологи посвятили бóльшую часть своей научной жизни тщательному (с детальностью, которая могла бы показаться излишней) наблю-

дению, описанию и анализу «форм общения», «групп» и тончайших нюансов коллективной жизни, образующих в соединении со специфическими структурами особую сущность каждого из обществ, где им приходилось жить, и делающих это общество непохожим на все другие. Никому из нас никогда не пришло бы в голову подменить эту животрепещущую действительность застывшим типом или структурой. Поиск структур начинается на второй стадии, когда после изучения фактов мы пытаемся извлечь из них только те устойчивые элементы (перечень их всегда не полон), которые позволят их сравнивать и классифицировать. Однако в отличие от Гурвича мы не исходим из априорного определения того, что может или не может быть подвергнуто структурному анализу. Мы слишком хорошо сознаем невозможность предугадать, где и на каком этапе изыскания может быть предпринят структурный анализ. Наш опыт в исследованиях конкретных данных позволяет утверждать, что очень часто этому анализу могут быть подвергнуты самые неуловимые, самые текучие аспекты культуры. Именно этим объясняется наше ревностное, почти что маниакальное внимание к деталям. Мы всегда помним о примере естественных наук, развитие которых всегда представляло собой стремление к построению более усовершенствованных структур с помощью мельчайших фактов (каждая новая структура оказывалась более емкой и поддавалась лучшему объяснению), в то время как «предшествовавшие» гипотезы отвергались как «неструктурные». Так, аномалии в перигелии Меркурия выглядели «неструктурными» в системе Ньютона, но послужили основой, позволившей открыть более адекватные структуры, описываемые с помощью теории относительности. Этнология, будучи преимущественно наукой о реликтовых явлениях (поскольку на ее долю выпало заниматься исследованием тех «остатков» обществ, которыми пренебрегли традиционные гуманитарные науки именно потому, что они считали их «неструктурными»), может, следуя своей специфике, пользоваться только методом исследования именно этих реликтовых явлений.

Однако мы знаем, что конкретное общество никогда не сводится к своей структуре или, скорее, к своим структурам (поскольку их много на различных уровнях и эти разнообразные структуры сами по себе, по крайней мере частично, «структурны»). Я уже писал в 1949 году, критикуя ту первоначальную форму структурализма, которую называют функционализмом: «Говорить, что общество функционирует, есть не что иное, как трюизм, но говорить, что в обществе все функционирует, — абсурд» (см. выше, с. 20).

Причина ошибки Гурвича, как и большинства противников этнологии (а они существуют) [219], в том, что они считают пред-

19 Заказ № 298

метом нашей науки получение исчерпывающих сведений об исследуемых нами обществах *.

Однако диспропорция между подобными претензиями и средствами, которыми мы располагаем, столь велика, что нас с полным правом можно было бы считать шарлатанами. Как можно постичь движущие силы чуждого нам общества за несколько прожитых в нем месяцев, не зная его истории и очень часто владея лишь зачаточными знаниями его языка? Беспокойство возрастает по мере того, как мы стараемся заменить схемами эту ускользающую от нас реальность. Но в действительности наша конечная цель состоит не столько в том, чтобы узнать, что представляют собой сами по себе исследуемые нами общества, сколько выяснить, чем они отличаются друг от друга. Как и в лингвистике, эти *различительные признаки* и составляют собственно предмет этнологии. Тем же, кто сомневается в том, что можно установить связи между явлениями, природа которых окончательно не выяснена, я возражу словами крупнейшего естествоиспытателя: «В морфологии часто основная задача состоит скорее в сравнении близлежащих форм, чем в точном определении каждой из них, а *деформации* какого-либо сложного образования могут оказаться явлением вполне понятным, несмотря на то что само по себе это образование должно оставаться непроанализированным и не получившим определения» [163, т. 2, с. 1032] [241].

Тем не менее автор тут же добавляет (предоставляя нам таким образом возможность дать ответ на упреки Гурвича): «Это сравнительное исследование, состоящее в том, чтобы установить в данной форме определенную перестановку или *деформацию* иной формы вне зависимости от точного и адекватного знания первоначального „типа" или эталона сравнения, прямо относится к области математических наук и позволяет принимать окончательное решение благодаря применению определенного математического метода. Этот метод является методом координат, лежащим в основе теории преобразований», которая, в свою очередь, представляет собой раздел теории групп [163, т. 2, с. 1032 и примеч.].

Таким образом, я подошел вплотную к конкретным критическим замечаниям Гурвича, направленным против той роли, которую я приписываю некоторым математическим методам в этнологической теории.

По словам нашего автора, в статье, избранной им в качестве мишени, я якобы пытался «создать синтез всех истолкований, связывающих социальную структуру с математическими науками»

* На языке Гурвича, который, впрочем, придает идее М. Мосса, впервые применившего этот термин, диаметрально противоположный смысл, это означает охватить целостное социальное явление [240].

[334, с. 14—15], завершив таким образом создание «настоящего катехизиса главных ошибок, допущенных или возможных в обсуждаемом вопросе», черпая «из каждого из четырех источников, полных заблуждений и извращений истины», якобы разоблаченных Гурвичем. Далее он говорит в мой адрес: «Он не только соглашается с этими заблуждениями, а всячески их превозносит, включая их в собственную теорию структур» [334, с. 19].

Утверждать, что упомянутая работа является попыткой синтеза, способен только тот, кто либо не читал ее, либо просто не понял. Читатель может легко убедиться, что я прилагаю там все силы к тому, чтобы отделить свою концепцию от концепции Радклиф-Брауна и Мердока (см. наст. изд., с. 39—44, 270—277). Поэтому я не принимаю на свой счет адресованные этим ученым критические высказывания Гурвича, особенно по поводу статистического метода, которым я сам не только никогда не пользовался, но на опасность применения которого, по крайней мере в том виде, как это иногда предлагал делать Мердок, я неоднократно указывал.

С другой стороны, не считая себя родоначальником структурной антропологии, я все же хочу напомнить, что концепция социальных структур была мной изложена в книге по системам родства, завершенной в начале 1947 года, т. е. до или одновременно с работами Фортеса, Мердока и других [484]; меня же Гурвичу хотелось бы представить только в качестве их комментатора и апологета. Разве не поразителен тот факт, что многие этнологи независимо друг от друга обратились к понятию структуры именно в военные годы, когда обстоятельства обрекали нас на некоторую разобщенность? Подобное совпадение показывает, насколько необходимо было это понятие для решения проблем, стоявших еще перед нашими предшественниками. Оно вселяет уверенность в правильности нашего общего дела, несмотря на существующие между нами разногласия.

В чем же состоят отклонения и заблуждения, в которых обвиняет меня Гурвич?

По его мнению, их первым источником является искусственная связь, якобы устанавливаемая мной «между применением количественных характеристик... и проблемой социальной структуры» [334, с. 14], другими словами, моя тенденция «связать понятие социальной структуры с математическими измерениями» *. Непонятно, каким образом Гурвич всегда находит в читаемом им тексте то, что ему хотелось бы видеть для того, чтобы это оспаривать? Я не только никогда не высказывал ничего подобного, но неоднократно говорил обратное. Достаточно обратиться к разделу моей уже упомянутой работы под названием

* [334, с. 17], в тех же выражениях повторяется на с. 19.

«Структура и измерение»: «Иногда говорят, что понятие структуры позволяет ввести в этнологию количественные характеристики... Тем не менее не существует непременной связи между понятиями количественной характеристики и структуры... проблемы, не поддающиеся численному решению, могут тем не менее подвергаться точному описанию» [505 — наст. изд., гл. XV, с. 250]. В другой статье, на которую Гурвич смело ссылается в подтверждение своих умозаключений, я пишу: «В наших дисциплинах, разумеется, есть много вещей, которые можно было бы измерять... однако нет никакой уверенности в том, что ими окажутся наиболее важные явления... Отмечено, что квантификация социальных явлений отнюдь не идет рука об руку с открытием их значения...» Занимаясь исключительно количественными характеристиками, мы не обратили бы внимания на то, что «современная математика... говорит о независимости между понятием точности и понятием измерения... Благодаря этим новым направлениям в математике... мы узнаем, что царство необходимости не сочетается в обязательном порядке с областью количества» [514, с. 529—532].

То, как пользуется Гурвич терминами «количественная характеристика», «измерение» и «квантификация» (которые он, впрочем, употребляет, как если бы они были взаимозаменяемы), заставляет усомниться в том, что он имеет представление о рассматриваемых нами вопросах. В конце концов применение некоторых математических методов в этнологии не является темой для академической дискуссии. С помощью одного математика я применял эти методы к определенному вопросу [484, гл. XIV] [242]. Я продолжаю это делать и в отношении других проблем. При этом остается только выяснить, можно ли подобным образом приблизить их решение.

Испытывая больше уважения к структурной лингвистике, чем к структурной этнологии, Гурвич пытается умалить также и ее теоретическое значение. Однако в противоположность его точке зрения математическая статистика (роль которой здесь вполне законна) отнюдь не ограничивается изучением фонем; она применима и к изучению высказывания, и к речевой деятельности, как это показывает теория машинного перевода, в настоящее время разрабатываемая, и статистика уже доказала свою важность в области стилистики и критики текстов. Аргумент о том, что структурализму место только в фонологии и что он теряет всякий смысл на высших уровнях языка, свидетельствует о незнании работ структуралистов по вопросам грамматики, синтаксиса и даже лексики, столь глубоких и разнообразных, как труды крупнейших ученых Бенвениста, Ельмслева и Якобсона, который в своей последней книге берется за весьма удаленный от фонологии вопрос о тропах [390] [243]. Более того, теоретики

машинного перевода находятся уже на пути построения базы для грамматического и лексического анализа, связанного одновременно и с математическими дисциплинами, и со структурализмом [861; 862; 863] [244].

Гурвич упрекает меня в «прискорбном смешении... того, что является структурой и внешне осязаемой и видимой социальной действительностью, вложенной в концептуализированные рамки морфологических пространств» [334, с. 17]. Читатель, возможно, не сразу поймет (и как его не извинить?), что здесь имеются в виду распределение явлений в пространстве и качественное представление о пространстве. Однако это «прискорбное смешение», вменяемое нашим автором в вину американской школе, является на самом деле одним из главных открытий французской социологической школы, которой мы обязаны далеко не «намеками... которые уже давно устарели» [334, с. 17]. Это центральный пункт в достопамятных исследованиях Дюркгейма и Мосса [268] и Мосса [653]. Достаточно прочесть работу Жака Сустеля «Космологическая мысль в древней Мексике» [792], чтобы убедиться, что этот метод ничуть не утратил своей актуальности почти полвека спустя.

Однако никому ни во Франции, ни в Соединенных Штатах никогда не приходило в голову, как то нам приписывает Гурвич, изолировать эту сферу от других и отождествлять пространственную и социальную структуры. Мы исходим лишь из двух положений.

1. Большое число туземных обществ сознательно осуществляют проекцию в пространство схемы своих установлений. Так обстоит дело с круговым расположением стоянок сиу и селений племен группы «же» в Центральной Бразилии, а также с планировкой городов, направлением дорог и выбором места для храмов и жертвенников в древнем Перу. Исследование подобных фактов распределения позволяет понять, как представляют себе туземцы свою социальную структуру, а затем путем изучения лакун и противоречий — понять реальную структуру, часто сильно отличающуюся от первой. Глава данной книги под названием «Существуют ли дуальные организации?» является иллюстрацией этого метода [см. 522 — наст. изд., гл. VIII].

2. Даже когда общество безразлично к пространству или к какому-нибудь его типу (например, городскому пространству, если оно не спланировано), бессознательные структуры как бы пользуются, если так можно сказать, этим безразличием для того, чтобы заполнить свободное место и утвердиться там символически или реально, подобно тому как, согласно Фрейду, бессознательные тревоги используют «отпуск» во время сна для самовыражения в форме сновидений. Это второе положение справедливо одновременно и по отношению к тем так называемым первобытным

обществам, которые, видимо, безразличны к пространственному выражению, и к более сложным обществам, проявляющим себя точно таким же образом: так обстоит дело в современных городах, большинству которых свойственны пространственные структуры, которые могут быть сведены к нескольким типам и позволяют получить сведения о некоторых признаках соответствующей социальной структуры.

Нужно ли теперь отвечать Гурвичу на его жалобный упрек в том, что у меня «не остается ничего от действительности sui generis *, заключенной в „целостных социальных явлениях", в коллективных макросоциологических единствах» [334, с. 19]? Я занимался исследованием «коллективных макросоциологических единств» в лучшие годы своей жизни. Однако при их упоминании я совсем не должен пользоваться варварским термином, оскорбляющим слух и гуманные чувства; мое воспоминание наделяет их принадлежащими им наименованиями: кадувео, бороро, намбиквара, мундэ, тупи-кавахиб, могх и куки [245]. Каждое наименование напоминает мне определенную точку Земли, какой-то момент в моей жизни и в жизни мира. Все вместе они приближают меня к мужчинам и женщинам, которых я любил или боялся и чьи лица неотступно меня преследуют; они воскрешают в моей памяти и трудности, и радости, и страдания, а иногда и пережитые опасности. Вот мои свидетели; их вполне достаточно для того, чтобы убедиться в связи между моими теоретическими взглядами и действительностью и чтобы отвергнуть обвинения Гурвича.

Что же касается упрека в «почти незавуалированном возврате, после таких усилий, к традиционной концепции социального порядка» [334, с. 21], то я не задержался бы на нем, если бы мне не казалось, что и другие авторы смущены понятием *порядка порядков*, введенным в конце моей статьи о структуре в этнологии **.

---

* Своего рода (*лат.*). — *Примеч. ред.*

** См. с. 282 данной книги. Я имею в виду в особенности две статьи М. Родинсона [см. 764; 765]. Одновременно с опубликованием второй из его статей редакция «La Nouvelle Critique» заверяла меня в своих письмах о том, что она «предоставляет мне страницы своего журнала». Я ответил на них следующим письмом:

«25 ноября 1955 г.

Господин главный редактор,

Второй раз за несколько месяцев Максим Родинсон публикует в „La Nouvelle Critique" статью, которая в значительной степени посвящена мне. Поскольку автор, видимо, больше озабочен тем, чтобы увеличить пропасть между нами, чем подчеркнуть сближающие нас моменты, я, несомненно, разочарую его, сказав, что его статьи показались мне хорошо построенными и смелыми и что, в общем, я с ним согласен. Я хочу лишь позволить себе выразить сожаление о том, что поскольку мне уделено столько внимания, то гораздо полезнее было бы выяснить, каким образом я пытаюсь истол-

Мои критики действительно полагают, что *порядок порядков* в том виде, как я его себе представляю, состоит либо в полной

ковать достижения этнологии за последние пятьдесят лет на основе марксизма. Видимо, Родинсон решил их целиком отбросить. Не следовало ли бы скорее разграничить собственно результаты научных исследований и их использование в политических и идеологических целях, как это часто имеет место в США и других странах? Позиция Родинсона соответствует, разумеется, взглядам ортодоксов, во весь голос высказавших свое уважение в адрес лингвистики, физики, биологии и кибернетики. С недавних пор это положение изменилось, и Родинсон вскоре поймет, что он запоздал. Я должен, впрочем, заметить, что в отношении одного вопроса, некоторые аспекты которого напоминают рассматриваемую им проблему (я имею в виду современные тенденции квантовой механики), „La Nouvelle Critique" в последнем своем номере ведет себя бесконечно более осторожно и тонко. Это позволяет надеяться, что подобная позиция сможет способствовать благосклонному отношению к теоретическим проблемам этнологии.

Родинсон упрекает меня в незнании понятия структуры, которое, как я всегда полагал, было заимствовано мною из разных источников, в том числе и у Маркса и Энгельса, для того, чтобы подчеркнуть его главную роль, в чем меня обычно и упрекают. Что же касается его критики понятия культуры или, скорее, некоторых из его употреблений, то я с ним согласен. Заслуги Крёбера, которые я охотно признаю, принадлежат его другим работам (особенно великолепному „Руководству по индейцам Калифорнии"), а не той неудачной попытке создания культурной статистики, которую Родинсон в основном критикует правильно, но не по существу самого вопроса. Это, по всей видимости, абсурдное начинание представляло тем не менее определенный интерес в очень специфических географических и во многих отношениях благоприятных условиях для исследования такой страны, как Калифорния. Там можно было располагать столь разнообразными и многочисленными этнографическими сведениями, что было соблазнительно проверить, не обнаруживается ли статистическая закономерность в распределении значимых единиц, хотя сбор соответствующих культурных черт производился чисто механически и совершенно без общей концепции. Впоследствии подобная попытка была не без успеха предпринята Л. Гутманом в области психологии.

Наконец, Родинсон рекомендует мне отказаться от понятия культуры в пользу понятия общества. Я не отказываюсь от понятия культуры и независимо от его советов пытаюсь рассматривать оба эти понятия с позиций марксизма. Если бы он прочел мою книгу, а не довольствовался опубликованными несколько месяцев тому назад выдержками, то он нашел бы там помимо марксистской гипотезы о происхождении письменности две статьи, посвященные бразильским племенам — кадувео и бороро. Эти исследования являются попыткой истолковать туземные надстроечные явления на основе диалектического материализма. Новизна подобной интерпретации, вероятно, заслуживает большего внимания и симпатии.

Родинсон, разумеется, не единственый среди современных критиков, считающих вполне естественным опровергать автора на основе нескольких отрывков. Гораздо реже приходится сталкиваться с правом критика пользоваться подложными цитатами. Тем не менее Родинсон это делает в своей последней статье [765, с. 61], выделив курсивом и заключив в кавычки три строки, которые он мне приписывает, снабдив их при этом ссылкой на „Расу и историю" [497, с. 40]. Достаточно легко убедиться в том, что этих строк там нет; и я не могу припомнить, чтобы я их когда-нибудь написал.

Примите уверения и т. д.».

«La Nouvelle Critique» исправила ошибочную цитату в следующем номере. Письмо же никогда не было опубликовано.

реконструкции конкретного общества, которое я вначале пытался проанализировать по отдельным составляющим его структурам (что делало бы эту работу бесполезной), либо в утверждении, что для данного общества все структуры гомологичны; это должно было бы означать, что каждое общество образует некую монаду, одновременно абсолютно связную и полностью замкнутую в себе. Обе гипотезы чрезвычайно далеки от моей идеи.

*Порядок порядков* не является сжатым повторением явлений, подвергнутых анализу. Это наиболее абстрактное выражение отношений, поддерживаемых между уровнями, на которых может быть произведен структурный анализ; абстрактность его такова, что формулы должны быть иногда одинаковыми для исторически и географически удаленных обществ, подобно (если мне позволят такое сравнение) простым и сложным молекулам различного химического состава, которые могли бы тем не менее обладать «правой» или «левой» структурой [246]. Под *порядком порядков* я понимаю, стало быть, формальные свойства множества, состоящего из подмножеств, каждое из которых соответствует определенному структурному уровню.

По словам Жана Пуйона [247], с которым я полностью согласен, задача состоит в том, чтобы выяснить, можно ли создать «систему различий, заключающуюся отнюдь не в их простом наложении друг на друга и не в их искусственном стирании» [726, с. 155].

Я не постулирую некой предрешенной гармонии между различными структурными уровнями. Они могут быть (и часто бывают) в полнейшем противоречии друг с другом, однако все качества, создающие эти противоречия, относятся к одной и той же группе. Исторический материализм вполне справедливо утверждает, что с помощью учета соответствий всегда возможен переход от экономической структуры или структуры социальных отношений к структуре права, искусства или религии. Однако Маркс никогда не утверждал, что эти соответствия носят всегда один и тот же характер, что будто бы идеология, например, может лишь подобно зеркалу отражать социальные отношения. Он полагает, что эти соответствия диалектичны, и в некоторых случаях он прилагает немалые усилия к тому, чтобы обнаружить необходимые соответствия, которые тем не менее на первый взгляд не поддаются анализу *.

Если допустить, оставаясь на позиции Маркса, что и базис и надстройка состоят из многочисленных уровней и что существуют разные способы перехода от одного уровня к другому, то станет

* Например, в знаменитом отрывке о греческом искусстве в предисловии к «Критике политической экономии» [4], а также с другой точки зрения — в «Восемнадцатом брюмера Луи-Бонапарта» [3].

понятным, что, производя наиболее абстрактный анализ на самом высшем уровне и отвлекаясь от деталей, можно охарактеризовать различные типы обществ на основании законов перехода, определяемых как формулы, указывающие на число, мощность, направление и порядок сдвигов, которые следовало бы, так сказать, аннулировать, чтобы выявить отношение идеальной гомологичности (логической, а не содержательной) между различными структурными уровнями.

Это приведение к простейшему виду является одновременно и оценкой. Заменяя сложную модель простой, наделенной более высоким логическим коэффициентом полезного действия, антрополог разоблачает уловки и хитроумные приемы (сознательные и бессознательные), к которым прибегает общество, пытаясь разрешить присущие ему противоречия или, во всяком случае, стараясь их всячески замаскировать.

Не навлекает ли это разъяснение, уже данное в моих предыдущих работах [482; 496 — наст. изд., гл. I, VII] и которое Гурвичу следовало бы учесть, на меня новые критические нападки? Если каждое общество страдает от одних и тех же пороков, выражающихся и в логической дисгармонии и в социальном неравенстве, то почему его члены, наделенные наиболее трезвым умом, прилагают столь мучительные усилия к тому, чтобы изменить его? Результатом изменения была бы замена одной социальной формы другой, а если они все стоят друг друга, то к чему тогда все это?

В подтверждение такого довода Родинсон [765, с. 50—52 и сл.] цитирует отрывок из «Печальных тропиков»: «Ни одно общество не бывает полностью хорошим, но ни одно из них не бывает и абсолютно плохим. Все они предоставляют своим членам определенные преимущества, а также и элементы неравенства, удельный вес которых, видимо, приблизительно постоянен...» [517, с. 417]. Однако это означает тенденциозно вырвать из контекста отдельный этап рассуждения, где я пытался разрешить кажущуюся антиномию между мышлением и действием.

Действительно:

1. В отрывке, критикуемом Родинсоном, релятивистский аргумент противопоставляется только желанию классифицировать *по отношению друг к другу* взаимосвязь между обществами, очень далекими от общества наблюдателя, например меланезийского и североамериканского племени. Я по-прежнему утверждаю, что у нас нет никакой эталонной системы, которую мы были бы вправе применить к обществам, расположенным на краю нашего социологического мира и рассматриваемым в их взимоотношениях.

2. Напротив, я старательно отделял этот второй случай от первого, состоящего не во внутренней классификации удаленных

друг от друга обществ, а в выяснении отношений между двумя исторически близкими друг другу этапами развития нашего собственного общества (или, говоря обобщенно, общества, членом которого является наблюдатель). Когда система отсчета «интериоризируется» таким образом, все изменяется. Этот второй этап действительно позволяет, не беря ничего ни от одного из обществ, «использовать их все для выявления принципов социальной жизни, которые позволят нам применить их к реформе наших собственных обычаев, а не к обычаям чуждых нам обществ. Ситуация здесь является обратной по отношению к предшествующему случаю, что сулит нам ряд преимуществ: общество, к которому мы принадлежим, является единственным, где производимые преобразования не грозят ему разрушением, поскольку вносимые нами в него изменения исходят изнутри» [517, с. 424].

В отличие от ряда американских антропологов, справедливо критикуемых Родинсоном, но с которыми он меня напрасно смешивает, я далеко не удовлетворен статистическим релятивизмом и считаю нужным предостеречь об опасности, «пропасти», в которую рискует упасть этнолог. Предлагаемое мной решение конструктивно, поскольку оно базируется на тех же принципах — двух, казалось бы, противоречивых типах поведения: на уважении к обществам, резко отличающимся от нашего, и активном участии в преобразовании нашего собственного общества.

Разве в этом есть что-нибудь такое, как это утверждает Родинсон, что могло бы «привести в отчаяние Биланкур»?

Биланкур, а это своего рода каннибальство (еще большее, чем людоедство, поскольку речь идет о *духовном* каннибальстве), не заслуживал бы особого интереса, если бы для его умственного и нравственного спокойствия от папуасов не требовалась принадлежность к пролетариям, и только к пролетариям. К счастью, теория этнологии не играет столь важной роли в требованиях профсоюзов. Напротив, я поражен тем, что перу ученого с передовыми взглядами принадлежит аргумент, уже встречавшийся у мыслителей совершенно другого направления.

Как в «Расе и истории» [497], так и в «Печальных тропиках» [517] я стремился не к разрушению идеи прогресса, а скорее к ее переводу из ряда универсальных категорий человеческого развития в ряд особого способа существования, присущего нашему обществу (а может быть, и некоторым другим), когда оно пытается осмыслить само себя[248].

Утверждать, что подобная концепция прогресса, интериоризированная в каждом обществе и лишенная своей былой трансцендентности, рискует ввергнуть людей в отчаяние, представляется мне как бы переносом — на язык истории и в плане коллективной жизни — метафизического аргумента, согласно которому нрав-

ственность становится невозможной, если индивид перестает верить в то, что его душа бессмертна. Много веков аргумент, приведенный Родинсоном, противопоставляли атеизму; он тоже приводил «в отчаянье» людей, и в частности трудовой народ: пугали тем, что эти люди могут потерять вкус к работе за недостатком санкций и вознаграждений от всевышнего.

Однако существует очень много людей (особенно в Биланкуре), которые мирятся с идеей, что существование их как личности ограничено пребыванием в земной жизни. И тем не менее они не утратили чувства нравственности и желания трудиться для улучшения своей собственной судьбы и судьбы своих потомков.

Но разве то, что справедливо в отношении индивидов, не справедливо в равной степени и для групп? Общество может жить, действовать, преобразовываться, отнюдь не полагая, что предшествовавшие ему общества несколько десятков тысячелетий тому назад занимались лишь подготовкой для него почвы, что все его современники (даже будучи антиподами) прилагают старания догнать его, и что единственной заботой его наследников до скончания веков будет продолжение линии его сегодняшнего развития. Это было бы доказательством антропоцентризма, столь же наивного, как и существовавшее некогда убеждение в том, что Земля является центром Вселенной, а человек — вершиной мироздания. Однако этот антропоцентризм, проповедуемый в интересах одного нашего общества, был бы сегодня просто отвратителен.

Более того, Родинсон нападает на меня от имени марксизма, в то время как моя концепция гораздо ближе к идеям Маркса, чем его. Прежде всего я напомню, что подтверждением моей идеи о различии между историей стационарной, историей флюктуирующей и историей кумулятивной, развитой мной в «Расе и истории» [497], может служить следующая цитата из Маркса: «Простота производственного механизма этих самодовлеющих общин, которые постоянно воспроизводят себя в одной и той же форме и, будучи разрушены, возникают снова в том же самом месте, под тем же самым именем, объясняет тайну неизменности азиатских обществ, находящейся в столь резком контрасте с постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий...» [5, т, 23, с. 371].

Действительно, именно Маркс и Энгельс наиболее часто высказывают мысль о том, что первобытные общества или те, которые считаются первобытными, управляются кровнородственными связями (которые мы теперь называем структурами родства), а не экономическими отношениями. Если бы эти общества не подвергались разрушению извне, они могли бы существовать бесконечно долго. Применимая к ним категория времени не имеет

ничего общего с той, которой мы пользуемся для того, чтобы понять развитие нашего собственного общества *.

Эта концепция никоим образом не противоречит знаменитой формуле из «Манифеста Коммунистической партии»: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов» [2, с. 424]. В свете философии государства Гегеля эта формула означает не извечность классовой борьбы, а то, что понятия истории и общества в том смысле, который им придает Маркс, применимы только начиная со времени возникновения классовой борьбы. В письме к Вейдемейеру об этом говорится вполне ясно: «То, что я сделал нового, — пишет Маркс, — состояло в доказательстве следующего: 1) что *существование классов* связано лишь с *определенными историческими фазами развития производства...*» [6, с. 427].

Родинсону следует подумать над следующим размышлением Маркса: «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике» [3а, с. 732].

Эта глава была закончена, когда появился во многом несправедливый, но остроумный и исполненный таланта памфлет Жана Франсуа Ревеля [755] [249]. Поскольку мне была посвящена часть VIII главы, то я на нее вкратце отвечу.

Ревель нападает на меня не без некоторого замешательства. Ведь он признает меня за того, кем я являюсь, т. е. за этнолога, проводившего исследования в полевых условиях, который после изложения результатов своих наблюдений решился на обобщения, исходя из своих собственных наблюдений и наблюдений своих коллег. Именно это должно было бы остановить Ревеля в его желании обсуждать меня в книге, посвященной критике философских учений. Поэтому он начинает с превращения меня в социолога, после чего, стремясь бросить тень на мою репутацию, он заявляет, что, поскольку я имею философское образование, моя социология является не чем иным, как замаскированной философией. Отныне Ревель считает возможным на правах коллеги с легким сердцем расправляться с моими научными детищами, не отдавая даже себе отчета в том, что он поступает в отношении этнологии точно так же, как это делает философия с другими по-

---

* Эти вопросы неоднократно затрагиваются в «Капитале» в связи с Индией и древними германскими обществами, которые были самыми «первобытными» из обществ, известных Марксу в то время. Энгельс обобщил эти мысли в «Анти-Дюринге» и в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» [см. 5, 7, 8].

зитивными науками, в чем он ее упрекает на протяжении всей своей книги.

Однако я не социолог, и мой интерес к нашему обществу носит побочный характер. Прежде всего я стремлюсь к постижению так называемых «первобытных» обществ, которыми занимаются этнологи. Когда я, к большому неудовольствию Ревеля, даю истолкование обычаю взаимного угощения вином в ресторанах на юге Франции, пользуясь терминологией социальных дарений, моей основной задачей является не объяснение современных обычаев с помощью архаичных установлений, а прежде всего желание помочь читателю, входящему в современное общество, выявить в его собственном реальном опыте и на основе действительно остаточных или зачаточных обычаев установления, которые иначе могли бы для него остаться непонятными[250] Вопрос состоит ведь не в том, чтобы выяснить, является ли взаимное угощение вином пережитком потлача; благодаря этому сравнению ярче выступают чувства, намерения и установления туземцев, вовлеченных в цикл дарений. Этнограф, который жил среди туземцев и присутствовал на подобных церемониях в качестве зрителя или участника, может иметь свое мнение по этому поводу; Ревель не имеет подобного права.

Ревелю, впрочем, присуще любопытное противоречие: отказываясь признать, что категории первобытных обществ могут быть использованы в применении к нашему собственному обществу, он отмечает в основном необходимость использования наших категорий при исследовании первобытных обществ. «Совершенно ясно, — говорит он, — что дарения, в чью сферу вовлекаются в конечном счете все ценности общества... отвечают условиям, определяемым видом производства и социальной структурой». Он продолжает: «Возможно даже (за единственным исключением в истории, что, впрочем, следовало бы проверить), что они скрывают экономическую эксплуатацию одной части членов каждого общества этого типа другой его частью» [755, с. 138].

Как может говорить Ревель, что ему «совершенно ясно»? И откуда он знает, что это исключение могло бы быть «единственным в истории»? Разве он изучал на месте меланезийские и американские установления? Или сделал ли он хотя бы выборку из многочисленных работ, касающихся *кула*[251] и его эволюции с 1910 по 1950 год и потлача с начала XIX до XX века? Если бы он это сделал, то ему прежде всего стала бы ясна абсурдность мысли о том, что все ценности общества вовлекаются в сферу этих обменов. Кроме того, он приобрел бы более точные представления об объеме и типе предметов, вовлекаемых в обмен в определенных случаях и в определенные периоды. И, наконец, главное: он заметил бы, что две культуры, которые он имеет в виду, ни в коем случае нельзя сравнивать с интересующей его

точки зрения экономической эксплуатации человека человеком. В одной из этих культур подобная эксплуатация обнаруживает черты, которые, строго говоря, можно было бы назвать докапиталистическими. Однако даже на Аляске и в Британской Колумбии эта эксплуатация выступает как внешний фактор: она придает лишь больший размах установлениям, которые могут существовать и без нее и чья общая природа должна получить иное определение.

Пусть Ревель не спешит выражать свой протест: я лишь перефразировал Энгельса, высказывавшегося, к счастью, по этому вопросу и относительно тех самых обществ, которые имел в виду Ревель. Энгельс действительно писал: «Чтобы наконец полностью уяснить себе параллель между германцами Тацита и американскими краснокожими, я сделал небольшие выдержки из первого тома твоего Банкрофта [172]. Сходство, действительно, тем более поразительно, что способ производства так различен — здесь рыболовство и охота без скотоводства и земледелия, там кочевое скотоводство, переходящее в земледелие. Это как раз доказывает, что на данной ступени способ производства играет не столь решительную роль, как степень распада старых кровных связей и старой взаимной общности полов (sexus) у племени. Иначе тлинкиты в бывшей русской Америке не могли бы быть чистой копией германцев...» [9, с. 103].

Марселю Моссу в его «Опыте о даре» [654], кстати довольно плохо критикуемом Ревелем, довелось подтвердить и развить эту догадку Энгельса о существовании поразительного параллелизма между некоторыми установлениями германских и кельтских племен и институтами обществ, практикующих потлач. Он не попытался выяснить, что стоит за «определенными условиями способа производства», бесполезность исследования которого уже была понята Энгельсом. Однако почти что столетие тому назад Маркс и Энгельс знали несравненно больше об этнологии, чем Ревель в наши дни.

Поэтому я вполне согласен с Ревелем, когда он пишет: «Наиболее серьезный порок, привнесенный философией в социологию, состоит, видимо, в... навязчивой идее давать сразу же исчерпывающее объяснение» [755, с. 147], поскольку здесь он выступает против самого себя. Он действительно обвиняет меня в том, что я не даю объяснений, поступаю так, как если бы я считал, что «по существу нет никаких объяснений тому, что одни общества принимают одни установления, а другие — иные». Именно он требует от этнологов ответа на такие вопросы, как: «Почему общества имеют различные структуры? Почему каждая структура развивается? *Почему существуют различия* между установлениями и между обществами, и какими реакциями на какие нужды вызваны эти различия...» [755, с. 141]. Эти вопросы очень уме-

стны, и нам хотелось бы на них ответить. Мы полагаем, что при современном уровне наших знаний для нас это возможно только в строго ограниченных случаях, и даже тогда наши истолкования остаются фрагментарными и единичными. Ревель волен считать эту задачу просто разрешимой, поскольку, по его словам, «совершенно ясно», что, с тех пор как почти пятьсот тысяч лет тому назад началась социальная эволюция человека, все можно объяснить экономической эксплуатацией.

Маркс и Энгельс, как мы видели, придерживались иного мнения. Они считали, что в обществах, не дошедших до капитализма или оставшихся за его пределами, кровнородственные связи играли бо́льшую роль, чем классовые отношения. Я думаю, что проявил свою верность их учению, попытавшись через семьдесят лет после Льюиса Г. Моргана, которым они так восхищались, возобновить его попытку разработать новую типологию систем родства в свете знаний, приобретенных с тех пор мной и другими в ходе полевых исследований *.

Но я требую, чтобы обо мне судили по этой типологии, а не по психологическим или социологическим гипотезам, выхваченным Ревелем, хотя они не больше чем помост, используемый в этнологии на короткое время для того, чтобы расположить в определенном порядке свои наблюдения, произвести классификации, упорядочить типы. Пусть хоть один из моих коллег скажет мне, что мой теоретический анализ систем родства у мурнгин или нивхов [252] противоречит их наблюдениям или что, находясь среди индейцев, я неправильно истолковал организацию власти вождей у намбиквара, место искусства в обществе кадувео, социальную структуру бороро, природу кланов тупи-кавахиб, и я выслушаю его с уважением и вниманием. Ревель, которому нет дела до патрилинейных родственных связей, двустороннего (билатерального) брака, дуальной организации или негармоничных форм правления, упрекает меня (не понимая даже того, что я пытаюсь лишь дать описание и анализ некоторых сторон объ-

* В истории марксизма отклонения от основных идей Маркса, как они проявляются у Ревеля и у Родинсона, не новость. Они восходят к Каутскому, и еще в 1883 г. Энгельс был вынужден его разоблачить. Как и Ревель и Родинсон, Каутский хотел дать истолкование первобытных обществ на основе исторического материализма, пользуясь исключительно таким экономическим понятием, как *варварство*, получившим определение у Энгельса вслед за Морганом: «период введения скотоводства и земледелия, период овладения методами увеличения производства продуктов природы...» [8, с. 33]. На что Энгельс отвечал, что не варварство «является показателем первобытного состояния, а степень сохранения старых кровных связей племени. Эти связи, следовательно, необходимо устанавливать в каждом отдельном случае, прежде чем делать какие-либо выводы из отдельных явлений у того или иного племени» [10, с. 362—363]. А разве я в «Структурах» [484] не устанавливал «в каждом отдельном случае», из чего состоят «старые кровные связи» для «того или иного племени»?

ективного мира) в «сглаживании социальной действительности». Для него оказывается «сглаженным» все, что не переводится сразу же на язык, которым он, возможно, и имеет основание пользоваться, говоря о западной цивилизации, но который недопустим, по мнению самих его создателей, в других случаях. Теперь настала моя очередь воскликнуть на этот раз в его адрес: да, разумеется, зачем нужны философы?[253].

Рассуждать так, как это делают Ревель и Родинсон, означало бы отдать гуманитарные науки в руки обскурантов. Что подумали бы о подрядчиках и архитекторах, которые осуждали бы космическую физику, исходя из законов тяжести и того, что геометрия, основанная на рассмотрении различных криволинейных пространств, сделала бы бесполезными традиционные технические средства для слома или постройки домов? Лицо, занимающееся сломом домов, и архитектор имеют основание верить только в Эвклидову геометрию, но они не претендуют на то, чтобы навязывать ее астроному. Если же от последнего потребуется помощь для перестройки его собственного дома, категории, применяемые им при познании вселенной, не сделают его автоматически неспособным орудовать киркой и пользоваться отвесом.

## Глава XVII

# МЕСТО АНТРОПОЛОГИИ СРЕДИ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК И ПРОБЛЕМЫ, ВОЗНИКАЮЩИЕ ПРИ ЕЕ ПРЕПОДАВАНИИ *

### ПРЕДМЕТ ДАННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Современная организация преподавания антропологии является сама по себе чем-то вроде вызова, брошенного авторам данного труда **. Строго говоря, им следовало бы предусмотреть общий обзор преподавания социальной антропологии, поскольку вследствие своего названия эта дисциплина оказывается в числе социальных наук и, кроме того, создается впечатление, что круг ее вопросов строго определен. Однако при этом немедленно возникают трудности: где, кроме как в Великобритании, ведется преподавание социальной антропологии в целостной и органической форме отдельно от других дисциплин? Во всех остальных странах (и даже в некоторых учебных заведениях Великобритании) говорят просто об антропологии либо о культурной антропологии, об этнологии, этнографии, фольклоре и т. д. Эти научные дисциплины, конечно, входят в социальную антропологию (или в разделы, сгруппированные иногда под этим названием), но иногда под ними подразумеваются и другие дисциплины, например технология, первобытная история, археология, некоторые аспекты лингвистики и физическая антропология, которые вряд ли можно считать социальными науками. Создается впечатление, что мы уклоняемся от этого вопроса именно в тот момент, когда приступаем к его рассмотрению.

Однако в действительности положение еще более сложно.

Социальная антропология обнаруживает тенденцию к смешению с обширным комплексом исследований, принадлежность которых к социальным наукам не является очевидной, но эти исследования, как ни парадоксально, оказываются часто приобщенными

---

* Опубликовано ранее [510]. Опубликовано в [534] в несколько измененном виде и с разрешения ЮНЕСКО.

** Имеется в виду [510] — сб. ЮНЕСКО. — *Примеч. ред.*

к социальным наукам в ином плане: многие университетские отделения, в частности в США, носят названия: «Антропология и социология», «Антропология и социальные науки» и т. п. И вот только что уловленная связь между антропологией и социальными науками оказывается утраченной, чтобы проявиться вновь в другой плоскости.

Все происходит так, как если бы социальная и культурная антропология, будучи далекой от того, чтобы играть в сфере научного развития роль самостоятельной науки, и отстаивая свое место среди других дисциплин, принимала вид туманности, которая постепенно включала в свой состав некую материю, до этого не имевшую четкого очертания или организованную совсем иным образом. Благодаря этой концентрации она предопределяет существенное перераспределение предметов исследования между всеми гуманитарными и социальными науками.

Важно с самого начала понять, что антропология не отличается от других гуманитарных и социальных наук объектом исследования. Истории было угодно, чтобы она начала с занятий так называемыми «дикими» или «первобытными» обществами. Причину этого мы попытаемся выяснить ниже. Но интерес к этим вопросам постепенно возрастает и у таких дисциплин, как демография, социальная психология, политические науки и право. С другой стороны, мы присутствуем при весьма любопытном явлении: антропология развивается одновременно с тенденцией этих обществ к исчезновению или по крайней мере к утрате своих отличительных признаков. Таким образом, антропология вовсе не имеет дело только с каменными топорами, тотемизмом и полигамией. Впрочем, она вполне доказала это за последние годы, когда антропологи начали обращаться к изучению так называемых «цивилизованных» обществ. Что же такое антропология? Скажем пока лишь, что она ведет свое происхождение от определенной концепции мира или своеобразного способа постановки проблемы, причем и то, и другое возникло *в ходе* исследования социальных явлений, не обязательно более простых (как часто думают), чем те, которые имеют место в обществе наблюдателя, но в силу своего большого отличия от последних обнаруживающих некоторые *общие свойства* социальной жизни, как раз и являющиеся предметом изучения антропологии.

К подобному заключению можно было прийти разными путями. В некоторых случаях оно является следствием этнографических изысканий, в других — результатом лингвистического анализа [254] и, наконец, попыток истолкования результатов археологических раскопок. Антропология слишком молодая наука, чтобы в ее преподавании не отражались обстоятельства локального и исторического характера, всегда сказывающиеся на становлении новой науки. Таким образом, в ряде университетов культурная

антропология и лингвистика объединены в рамках одного отделения, потому что лингвистические исследования приняли там достаточно рано антропологический характер, в то время как другие университеты пользуются совсем отличным принципом деления, но по причинам того же рода.

В этих условиях авторы данного труда могли задать себе законный вопрос: возможно ли и даже желательно ли создавать мнимую систематизацию разнообразных ситуаций, каждая из которых требует особого объяснения. Общий обзор преподавания антропологии неизбежно превратился бы либо в искажение фактов при их расположении в произвольных рамках, либо растворился бы в исторических описаниях, совершенно различных для каждой страны, а часто даже для каждого университета. А поскольку антропология находится в процессе становления и ее самостоятельность еще не имеет повсеместного признания, то представилось необходимым подойти к делу иным образом. При изложении фактов следует исходить из реального положения вещей. Вследствие того что в громадном большинстве случаев социальная антропология оказывается связанной с другими дисциплинами и что из социальных наук ей чаще всего приходится сталкиваться с социологией, было решено объединить их вместе в общем обзоре. Но речь здесь идет о таком положении, которое создалось не обдуманно, а случайно и неожиданно. Поэтому недостаточно очертить всю систему образования, в рамках которой находит свое место преподавание антропологии. Следует также попытаться уловить основное современное направление намечающегося пути развития антропологии. Общий обзор преподавания социологии и антропологии выполняет первую задачу, а данная работа преследует цель приблизиться к выполнению второй задачи.

### Взгляд на современное положение

Некоторые выводы вытекают из исследования данных, собранных в общем обзоре.

Как бы велики ни были местные различия и особенности, можно выделить три основные формы преподавания антропологии. Оно представлено либо рассредоточенными там и сям кафедрами (т. е. кафедрой антропологии, если таковая существует в данном университете, или несколькими кафедрами, связанными с различными факультетами и учебными заведениями), либо отделениями (которые могут быть чисто антропологическими или объединяющими антропологию с другими дисциплинами), либо же, наконец, институтами и внутри- или внефакультетскими школами. Таким образом, на различных факультетах происходит перегруппировка существующих предметов преподавания под

другими названиями или же создаются соответствующие их профилю новые курсы; иногда, впрочем, происходит комбинация того и другого.

### Разрозненные кафедры

Этот вид чрезвычайно распространен, но он, кажется, никогда не подвергался обсуждению. Страна или университет, решающие организовать преподавание антропологии, начинают обычно с создания кафедры и ограничиваются этим в том случае, если в процессе обучения ощущается недостаток в студентах или в средствах (обычно это объясняется именно так). Если же ситуация оказывается более благоприятной, то другие кафедры приобщаются к первой и стремятся к объединению в какой-нибудь институт или отделение. Подобная эволюция очень заметна в США, где при знакомстве с рядом учебных заведений можно обнаружить все этапы, начиная от простого курса антропологии, читаемого преподавателем смежной дисциплины, до организации отделения антропологии, объединяющего целую группу преподавателей и имеющего право присуждать степень доктора философии; промежуточными звеньями можно считать какую-нибудь одну кафедру, приобщенную к другому отделению, а также смешанное отделение или, наконец, отделение антропологии, готовящее студентов со степенями не выше бакалавра или магистра искусств. Однако создание целого отделения по-прежнему остается целью, к которой нужно продолжать стремиться.

Развитие другого типа тоже может привести к разрозненности кафедр. Именно так обстоит дело в тех случаях, когда по своему первоначальному характеру кафедры были очень далеки от антропологии; они приходят к ней по мере научного развития, не предусмотренного в пору их основания. Франция может дать тому два ярких примера: Национальный институт живых восточных языков организовался в то время, когда можно было предполагать, что развитие изучения всех языков мира будет происходить так же, как и в классической филологии. Однако практика показала, что знание некоторых бесписьменных языков обусловливалось применением методов, обязанных скорее антропологии, чем традиционной лингвистике. Сходным образом обстоит дело в Ecole pratique des hautes études (Практической школе высших исследований), где кафедры, занимающиеся религиями бесписьменных народов или народов с недостаточно развитой письменностью, стремятся избрать отличное от других кафедр направление, уделяя все больше внимания антропологии. В подобных случаях антропология проникает, если так можно выразиться, в другие дисциплины и ставит администратора и преподавателя перед не-

предвиденными проблемами, которые очень трудно разрешить, соблюдая традиционную группировку предметов.

Наконец, следует упомянуть о смешанном случае, наилучшим образом представленном в Великобритании. В то время, когда востоковедение проявляло все более ярко выраженную тенденцию к антропологии, быстрое развитие африканистики предусматривало необходимость введения занятий филологией, историей и археологией. Так возникла возможность перегруппировки, санкционированной несколько лет тому назад путем преобразования School of Oriental Studies (Школы восточных исследований) в School of Oriental and African Studies (Школу восточных и африканских исследований), где антропология оказывается в теснейшей связи одновременно и с социальными и с гуманитарными науками, что было бы невозможно для исследователей этих стран при обычной академической структуре.

## Отделения

Теоретически принцип организации особых отделений мог бы казаться идеальным. Как мы уже видели, именно к нему и стремятся американские университеты. И в других странах, таких, как Великобритания, Австралия и Индия, где широко развернуто изучение антропологии, создаются и множатся отделения антропологии. Отделение антропологии действительно отвечает двум требованиям: с одной стороны, там хорошо организовано чтение курсов лекций в соответствии с различными разделами или аспектами исследования; с другой, там осуществляется постепенная подготовка от первых экзаменов до докторской степени. Тем не менее нужно указать на следующие трудности: в странах со строгой и академической структурой, где точные науки строжайшим образом отграничиваются от гуманитарных (или от литературы), отделение антропологии стоит перед необходимостью выбора между двумя типами: приходится рассматривать два отделения — одно для социальной или культурной антропологии, другое для физической антропологии. Эти обе дисциплины, разумеется, заинтересованы во введении специализации, однако антрополог вне зависимости от своего направления не мог бы обойтись без основных познаний в физической антропологии. Она же, в свою очередь, утратит свое значение, если не будет постоянно помнить о социологическом происхождении тех предопределяющих факторов, соматическими результатами воздействия которых она и занимается. Мы еще к этому вернемся.

В качестве примера ненормальной ситуации, возникшей вследствие строгого разделения между факультетом точных и естественных наук и гуманитарным (литературным) факультетом, можно назвать Францию. Университет в Париже присуждает три дип-

ломa по этнологии: диплом по этнологии (с гуманитарным уклоном), выдаваемый филологическим факультетом; тот же диплом с естественнонаучным уклоном, выдаваемый обоими факультетами, и, наконец, диплом по антропологии (физической), выдаваемый только факультетом естественных и точных наук. Разумеется, количество студентов не так уж велико, а уровень их специализации не так уж высок (поскольку эти дипломы требуют лишь одногодичного обучения), чтобы оправдать столь сложную структуру.

С другой стороны, неудобства, связанные с организацией особого отделения, дают о себе знать в странах, которые более всего предпочитают этот принцип. Даже в самой Англии Оксфордский университет предпочел подобному отделению Institute of Social Anthropology (Институт социальной антропологии), а в Америке по этому вопросу возникают все бóльшие сомнения, поскольку организация отделения часто приводит к слишком поспешной специализации, что, в свою очередь, ведет к недооценке общеобразовательных дисциплин. Очень характерным в этом отношении является университет в Чикаго: чтобы избавиться от вышеупомянутых недостатков, отделение антропологии было вначале включено в Division of the Social Sciences (Отдел социальных наук). Однако, как только была осуществлена эта реформа, лучшие умы начали ощущать потребность в контактах того же порядка с гуманитарными науками. Этим можно объяснить появление третьей формы организации обучения: школы и институты.

## Школы или институты

Наиболее известными являются Escuela Nacional de Anthropologia (Национальная школа антропологии) в Мексике и Институт этнологии при Парижском университете. Первая дает законченное профессиональное и синтетическое образование, обеспечивающее специализацию по пройденным университетским курсам. Второй стремится скорее перегруппировать и дополнить существующие университетские курсы. Институт этнологии берет начало от трех факультетов: факультета права, факультета точных наук и филологического. Для подготовки к университетскому экзамену на получение диплома лиценциата этнологии с гуманитарным или естественнонаучным уклоном он обязывает студентов прослушать курсы лекций на всех трех факультетах и прибавляет к ним другие, организованные им под собственную ответственность, но на которые он имеет санкцию университета. Тот же «межфакультетский» дух ощущается в программе изучения народов, живущих за пределами Европы. Для получения звания лиценциата по этой дисциплине нужно получить дипломы юриди-

ческого и филологического факультетов, а иногда и факультета точных наук.

Ниже мы скажем, почему эта форма представляется нам наиболее удовлетворительной. Здесь мы только отметим, что она тоже ставит ряд проблем: институт часто должен расплачиваться за свою автономию более низким статутом по сравнению с традиционным типом структуры. Это своего рода контрабандная форма, которая не позволяет устанавливать достаточно длительный срок обучения с последующим присуждением дипломов, обладающих теми же правами, что и факультетские дипломы. В Париже частично удалось продлить занятия для лучших студентов до двух лет благодаря созданию другого учебного заведения — Centre de formation des études ethnologiques (Центра обучения этнологическим исследованиям), где читаются специальные курсы лекций и проводятся практические работы. Однако подобное решение тоже не вполне удовлетворительно, поскольку в этом случае обучение удаляется от традиционной формы, а не приближается к ней, и, хотя уровень знаний учащихся, окончивших упомянутое учреждение, гораздо выше обычного, это не оформляется никакими документами.

Подобные примеры наглядно свидетельствуют о том, как трудно разрешить проблемы, возникающие при преподавании антропологии на основе имеющегося опыта. Впрочем, вряд ли можно говорить об опыте, уже полученном; всякий раз речь идет о начинании, которое еще только реализуется и смысл и плоды которого не могут обнаружиться сразу. Не следует ли сформулировать вопрос другим образом? За отсутствием данных, из которых можно было бы индуктивно получить постоянные величины, обратимся к самой антропологии. Попытаемся выяснить не только ее состояние на сегодняшний день, но и тенденции ее развития. Выявить принципы, которые должны лечь в основу ее преподавания, позволит рассмотрение антропологии в динамике ее развития, а не статический взгляд на ее современное хаотическое состояние, причиной которого являются требования, предъявляемые жизнью, и высокие и страстные помыслы, и было бы глубоко неверно расценивать это иначе.

## ПРОБЛЕМА ФИЗИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Прежде всего возникает вопрос о ее правомочности. Является ли антропология, появление которой столь глубоко потрясло социальные науки, сама по себе социальной наукой? Разумеется, да, поскольку она занимается человеческими общностями. Однако не смешивается ли она, будучи по существу «наукой о человеке», с так называемыми гуманитарными науками? В то же время не обнаруживает ли одно из ее ответвлений, известное почти по-

всюду под названием «физическая антропология» (а во многих европейских странах просто «антропология»), свою причастность к естественным наукам? Никто не будет оспаривать того, что антропология имеет эти три аспекта. В США, где особенно развита тройственность в организации наук, антропологические общества признавали за собой право примкнуть к трем крупным научным советам, каждый из которых управляет одной из вышеуказанных областей науки. Однако теперь, по-видимому, можно уточнить характер этой тройственной взаимосвязи.

Рассмотрим сначала физическую антропологию. Она занимается такими проблемами, как эволюция человека начиная от животных форм, а также современным распределением людей по расовым группам, различающимся по анатомическим или физиологическим признакам. Можно ли тем не менее определять ее как *естественнонаучное* изучение человека? Это значило бы позабыть о том, что по крайней мере последние фазы человеческого развития (те, которые дифференцировали расы Homo sapiens, а быть может, даже предшествовавшие ему этапы) развертывались в условиях, резко отличавшихся от тех, которые управляли развитием других живых видов: как только человек овладел языком (а очень сложные орудия труда с очень правильными формами, которые характеризуют доисторические формы производства, свидетельствуют о существовавшем в ту пору языке как средстве обучения и передачи опыта), он сам определил особенности своей биологической эволюции[255], причем сам он не должен был обязательно это сознавать. Действительно, любое человеческое общество изменяет условия своего физического существования посредством сложного комплекса таких правил, как запрет инцеста, эндогамия, экзогамия, предпочтительный брак между определенными типами родственников, полигамия или моногамия, или просто путем более или менее систематического применения моральных, социальных, экономических и эстетических норм. В соответствии с подобными правилами общество поощряет одни типы брачных связей и исключает другие. Антрополог, который попытался бы истолковать эволюцию человеческих рас или подрас[256], как если бы она была лишь результатом естественных условий, оказался бы в таком тупике, как и зоолог, пытающийся объяснить существующую дифференциацию собак чисто биологическими или экологическими причинами без учета вмешательства человека; это, разумеется, привело бы его к абсолютно фантастическим гипотезам или, вернее, к хаосу. Однако люди не в меньшей мере *сделали* самих себя, чем они создали расы своих домашних животных, с той лишь разницей, что в первом случае процесс был менее сознательным и произвольным, чем во втором. Вследствие этого сама физическая антропология, несмотря на ее обращение к сведениям и методам, полученным от естественных наук, поддержи-

вает самую тесную связь с социальными науками. В самом широком смысле слова она сводится к изучению анатомических и психологических трансформаций, явившихся для определенного вида живых существ следствием возникновения социальной жизни, языка, системы ценностей и, если выразиться обобщенно, *культуры*[257].

## ЭТНОГРАФИЯ, ЭТНОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ

Мы очень далеки от того времени, когда различные аспекты человеческих культур (орудия труда, одежда, установления, верования) рассматривались как некое продолжение или зависимость от соматических свойств, характеризующих различные человеческие группы. Обратная связь была бы ближе к истине. Термин «этнология» продолжает кое-где свое существование, сохраняя этот архаический смысл; в частности, это имеет место в Индии, где система каст, одновременно эндогамных и профессионально-специализированных, придала этому соотношению несколько поздно и поверхностно известную устойчивость. То же положение наблюдается во Франции, где очень суровая академическая структура стремится увековечить традиционную терминологию (такова кафедра «этнологии современных и первобытных людей» в Национальном музее естественной истории: как будто существует большая зависимость между анатомическим строением первобытных людей и их орудиями, а этнология современных людей должна учитывать и их анатомическое строение). Однако если даже отбросить эти смешения понятий, то, ознакомившись с общим обзором, все равно испытываешь замешательство от обилия разнообразных терминов, которые следует определить и ограничить. Что связывает и что разделяет этнографию, этнологию и антропологию? Что понимается под различием (столь затрудняющим, видимо, авторов обзоров тех или иных стран) между социальной и культурной антропологией? Наконец, какие отношения существуют между антропологией и дисциплинами, часто объединенными с ней в одном и том же отделении: социологией, социальной наукой, географией, а иногда даже археологией и лингвистикой?

Ответ на первый вопрос относительно прост. Все страны, видимо, понимают этнографию одним и тем же образом. Она соответствует первым стадиям изыскания: наблюдению и описанию, полевым исследованиям. Монография, касающаяся довольно ограниченной группы, поскольку автор смог собрать бо́льшую часть своей информации, опираясь на собственный реальный опыт, представляет собой основной вид этнографического исследования. Следует только добавить, что этнография охватывает также методы и технические способы, относящиеся к полевым исследованиям, клас-

сификации, описанию и анализу отдельных проявлений культуры (будь то оружие, орудия труда, верования или установления). Когда дело касается материальных предметов, то эти операции обычно продолжают выполняться в музее, который можно в этом отношении считать местом продолжения полевых исследований (мы еще вернемся к этому важному вопросу).

По отношению к этнографии этнология представляет первый шаг к синтезу. Не отказываясь от непосредственного наблюдения, она стремится к довольно широким обобщениям, которые трудно обосновывать исключительно на данных, полученных из первых рук. Этот синтез может производиться в трех направлениях: географическом, если хотят включить сведения, касающиеся соседних групп; историческом, если ставится цель воссоздания прошлого одного или нескольких народов, и, наконец, систематическом, если хотят привлечь внимание к какому-то определенному избранному типу материальных объектов, обычаев или установлений. Именно в этом значении термин «этнология» и применяется, например, в названиях Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institution (Бюро Американской этнологии), Zeitschrift für Ethnologie («Журнал этнологии») или Institut d'ethnologie (Институт этнологии) Парижского университета. Во всех этих случаях этнология подразумевает под этнографией свой первый этап, являясь ее продолжением.

В течение довольно длительного времени и во многих странах считалось, что такая двойственность является самодовлеющей. Подобная точка зрения была распространена там, где преобладало историко-географическое направление исследований и где полагали, что синтез не может выходить за пределы определения места происхождения и центров миграции. Другие же страны, например Франция, тоже придерживались такого взгляда на этнологию, но уже по другим причинам: дальнейшие этапы синтеза были предоставлены другим дисциплинам: социологии (во французском понимании этого термина), географии человека, истории, иногда даже философии. Таковы, видимо, причины, по которым во многих европейских странах термин «антропология» не занял своего места и оказался, таким образом, ограниченным физической антропологией.

И напротив, всюду, где мы встречаемся с терминами социальной или культурной антропологии, они оказываются связанными со вторым и последним этапом синтеза, основывающимся на выводах, полученных в этнографии и этнологии. В англосаксонских странах антропология ставит перед собой цель познать человека вообще, охватывая этот вопрос во всей его исторической и географической полноте. Она стремится к познаниям, применимым ко всей совокупности эпох эволюции человека, скажем от гоминид до современных рас. Она тяготеет к положительным или отрица-

тельным обобщениям, справедливым для всех человеческих обществ — от большого современного города до самого маленького меланезийского племени. Можно сказать, что в этом смысле между антропологией и этнологией существует то же соотношение, что и упомянутое выше соотношение между этнологией и этнографией. Этнография, этнология и антропология не являются тремя разными дисциплинами или различными концепциями одних и тех же исследований. Это действительно три этапа или три временные стадии одного и того же исследования, и предпочтение, отдаваемое тому или иному из этих терминов, отражает лишь особое внимание, уделяемое одному типу исследования, который никогда не может быть полностью отделен от двух других.

## СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Если бы термины «социальная» или «культурная антропология» имели в виду только обозначение различий между некоторыми областями исследований и физической антропологией, то это не создавало бы никакой проблемы. Однако соответствующее предпочтение, отдаваемое в Англии первому термину, а в США — второму, и выявление этого разногласия во время недавно состоявшейся полемики между американцем Дж. П. Мердоком и англичанином Р. Ферсом [679; 293] свидетельствуют о том, что принятие каждого термина соответствует вполне определенным теоретическим устремлениям. Несомненно, что во многих случаях выбор того или иного термина (особенно для обозначения университетской кафедры) было делом случая. Создается даже впечатление, что термин «социальная антропология» возник в Англии, поскольку было необходимо придумать обозначение новой кафедры в отличие от других, уже исчерпавших традиционную терминологию. Если ограничиться лишь самим смыслом слов «культурный» и «социальный», то различие между ними не столь уж и велико. Понятие «культура» английского происхождения, поскольку Тэйлор был первым, кто дал ему определение как «тому сложному целому, которое включает знания, верования, искусство, нравственность, законы, обычаи и любые другие способности и привычки, усвоенные человеком как членом общества» [821, т. 1, с. 1]. Оно относится к характерным различиям, существующим между человеком и животным, порождая, таким образом, оставшуюся с тех пор классическую оппозицию между *природой* (nature) и *культурой* (culture) [258]. В этом плане человек выступает в основном как homo faber *, или, как говорят англосаксы, tool-maker **. Обычаи, верования и установления

---

* Человек-мастер (*лат.*). — *Примеч. ред.*

** Производитель орудий (*англ.*). — *Примеч. ред.*

выступают в этом случае в ряду других технических средств, которые, конечно, обладают более интеллектуальным характером, чем прочие: это технические средства, находящиеся на службе социальной жизни и делающие ее возможной, подобно тому как сельскохозяйственные орудия позволяют удовлетворять потребности в питании, а текстильные изделия осуществляют защиту от непогоды. Социальная антропология сводится к изучению социальной организации; это существенная глава, но при этом только одна из глав культурной антропологии. Подобная постановка вопроса, видимо, характерна для американской науки по крайней мере на первых этапах ее развития.

Разумеется, не случайно, что сам термин «социальная антропология» возник в Англии для обозначения первой кафедры, возглавлявшейся сэром Дж. Дж. Фрэзером, интересовавшимся не материальной культурой, а скорее верованиями, обычаями и установлениями. И все же именно А. Р. Радклиф-Браун выявил глубокое значение этого термина, когда он определил предмет своих собственных исследований как изучение *социальных отношений* и *социальной структуры*. На первом плане уже оказывается не homo faber, а группа, рассматриваемая именно как группа, т. е. как множество форм коммуникаций, лежащих в основе социальной жизни. Отметим, что здесь нет никакого противоречия и даже противопоставления двух подходов. Наилучшим доказательством этого является развитие социологических идей во Франции, где приблизительно через несколько лет после того, как Э. Дюркгейм указал на необходимость изучать социальные явления *как вещи* (что на другом языке является точкой зрения культурной антропологии), его племянник и ученик М. Мосс выразил одновременно с Малиновским дополнительную по отношению к идеям Дюркгейма мысль о том, что вещи (изготовленные изделия, оружие, орудия, обрядовые предметы) представляют собой *социальные явления* (что соответствует концепции социальной антропологии). Можно было бы сказать, что и культурная и социальная антропология следуют в точности одной и той же программе. Одна исходит из предметов материальной культуры, чтобы прийти к той «супертехнике», выражающейся в социальной и политической деятельности, которая делает возможной и обусловливает жизнь в обществе, другая использует в качестве отправной точки социальную жизнь, чтобы от нее прийти к предметам, на которые она наложила свой отпечаток, и к видам деятельности, через которые она себя проявляет. И та и другая дисциплины содержат одни и те же главы, быть может, расположенные в разном порядке и с разным числом страниц в каждой главе.

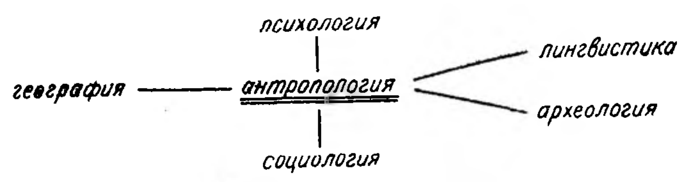
Но даже если учитывать их существенное сходство, между ними выявляются и более тонкие различия. Социальная антро-

пология родилась в результате открытия того, что все аспекты социальной жизни — экономический, технический, политический, юридический, эстетический, религиозный — образуют значимый комплекс и что невозможно понять какой-нибудь один из этих аспектов без рассмотрения его в совокупности с другими. Она стремится переходить от целого к частям или по крайней мере отдавать логическое предпочтение первому относительно последних. Предмет материальной культуры имеет не только *утилитарную ценность*; он также выполняет *функцию*, для понимания которой требуется учитывать не только исторические, географические, механические или физико-химические факторы, но и социологические[259]. Совокупность функций, в свою очередь, нуждается в новом понятии — понятии *структуры*. Известно, насколько значительной оказалась идея социальной структуры для современных антропологических исследований.

Культурная антропология со своей стороны и почти одновременно пришла, хотя и иным путем, к аналогичной концепции. Вместо рассмотрения социальной группы в статике как некой системы или констелляции здесь выдвигались на первый план вопросы динамики развития, а именно: каким образом культура передается через поколения? Именно они дают возможность прийти к заключению, сходному с выводом социальной антропологии: система отношений, связывающая между собой все аспекты социальной жизни, играет более важную роль в передаче культуры, чем каждый из этих аспектов, взятый в отдельности. Таким образом, так называемые учения о «культуре и личности» (истоки которых можно проследить в традиции культурной антропологии вплоть до концепций Франца Боаса) должны были неожиданно соприкоснуться с учением о «социальной структуре» Радклиф-Брауна и через него с идеями Дюркгейма. Провозглашает ли себя антропология «социальной» или «культурной», она всегда стремится к познанию *человека в целом*, но в одном случае отправной точкой в его изучении служат его *изделия*, а в другом — его *представления*.

Таким образом, становится понятно, что «культурологическое» направление сближает антропологию с географией, технологией и историей первобытного общества, в то время как «социологическое» направление устанавливает ее более прямое сродство с археологией, историей и психологией. В обоих случаях существует особо тесная связь с лингвистикой, поскольку язык представляет собой преимущественно *культурное явление* (отличающее человека от животного) и одновременно явление, посредством которого устанавливаются и упрочиваются все формы социальной жизни. Вполне логично, что академические структуры, проанализированные в общем обзоре, чаще всего противятся отделению антропологии и предоставляют ей скорее место в одном

«созвездии», если так можно сказать, с одной или несколькими следующими дисциплинами:




В вышеприведенной схеме «горизонтальные» связи наиболее соответствуют перспективам развития культурной антропологии, «вертикальные» — перспективам развития социальной антропологии, а «наклонные» — обеим. Однако, помимо того что у современных исследователей эти перспективы имеют тенденцию к смешению, не следует забывать о том, что даже в крайних случаях речь идет только о разных точках зрения, но не о различии объектов исследования. В этих условиях вопрос об унификации терминов в значительной степени теряет свою остроту. Сегодня, по-видимому, во всем мире почти единогласно достигнута договоренность относительно применения термина «антропология» вместо «этнографии» и «этнологии», поскольку он наилучшим образом характеризует совокупность всех трех моментов исследования. Об этом свидетельствует недавно имевшая место международная анкета [785]. Итак, можно без колебания рекомендовать принятие термина «антропология» в названиях отделений, институтов или школ, занимающихся соответствующими исследованиями и обучением. Но дальше заходить не следует: плодотворные различия между преподавателями, осуществляющими обучение и руководство работами, отличающимися по темпераменту и ставящими перед собой различные задачи, получат возможность выразиться посредством эпитетов «социальный» и «культурный», имеющих соответственные особые оттенки.

## АНТРОПОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Тем не менее несколько слов о фольклоре. Не будем вдаваться здесь в чрезвычайно сложную историю этого термина; известно, что в общих чертах он означает изыскания (касающиеся и общества наблюдателя), при которых прибегают к тем же методам обследования и способам наблюдения, что и при изучении очень отдаленных обществ. Здесь нет необходимости рассматривать причины данного положения вещей. Однако вне зависимости от того, объясняются ли они архаичностью изучаемых явлений (впрочем, очень отдаленных если не в пространстве, то во времени) * либо

* Именно так ставит вопрос Institut International d'archéocivilisation (Международный институт архаических форм цивилизации) во главе с Вараньяком.

коллективным и бессознательным характером некоторых форм социальной и духовной деятельности во всем обществе, включая наше *, фольклорные изыскания, разумеется, относятся как по предмету исследования, так и по своему методу (и, конечно, по тому и другому признакам одновременно) к антропологии [260]. Если же в некоторых странах, особенно в скандинавских, и предпочитают частичное отделение этой области от антропологии, то это потому, что там проблемами антропологии стали заниматься сравнительно поздно, в то время как их очень рано начали интересовать вопросы, касающиеся их собственных традиций. Таким образом, они эволюционировали от специального к общему, в то время как во Франции, например, верх одержало обратное движение: вначале теоретически обсуждалась человеческая природа, а к фактам для обоснования или ограничения умозрительных построений обратились позже. Наиболее благоприятное положение, разумеется, складывается, когда две точки зрения возникают и развиваются одновременно, как это имеет место в Германии и англосаксонских странах (причем каждый раз по разным причинам). Именно этим и объясняется исторический прогресс в данных странах, которому немало способствовали антропологические исследования.

## АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ

Первый вывод, основанный на этих рассуждениях, которые не следовало бы считать чисто теоретическими, таков: антропология не может ни в коем случае соглашаться на отделение ее как от точных и естественных наук (с которыми ее связывает физическая антропология), так и от гуманитарных (с которыми ее теснейшим образом связывают география, археология и лингвистика). Если бы ей пришлось обязательно выразить приверженность к той или иной науке, то она назвала бы себя социальной наукой, но не потому, что этот термин позволил бы строго определить ее сферу, а, скорее, потому, что он подчеркивает тот признак, который является общим для всех дисциплин: ведь даже биолог и физик с каждым днем все больше сознают социальную значимость выводов из своих открытий или, точнее, их *антропологическую значимость*. Человек не хочет более довольствоваться тем, что он знает; расширяя свои познания, он познает самого себя, и истинным объектом его исследования постепенно становится нерасторжимое двуединство, образуемое человечеством, ко-

* Такой точки зрения придерживаются Laboratoire d'ethnographie française (Лаборатория французской этнографии) и Musée national français des Arts et Traditions populaires (Национальный французский музей народных традиций и искусства).

торое преобразует мир и преобразуется само в ходе этого процесса.

Поэтому, когда социальные науки настаивают на том, чтобы при организации университетских структур учитывалась их специфика, то антропология охотно присоединяется, правда не без задней мысли, к их требованию: ей известно, что подобная независимость способствовала бы развитию социальной психологии, политических наук и социологии, а также изменению считающихся иногда слишком традиционными точек зрения в отношении права и экономических наук. Тем не менее создание факультетов социальных наук там, где их еще нет, не разрешило бы проблемы, поскольку если антропологии было бы отведено место на вышеперечисленных факультетах, то она чувствовала бы там себя столь же неловко, как и на гуманитарных факультетах и факультетах точных и естественных наук. Она действительно относится ко всем трем аспектам одиновременно; для нее желательно, чтобы все эти три аспекта были равномерно представлены в преподавании, дабы не страдать самой от нарушения равновесия, которое может тогда помешать ей отстаивать свою принадлежность ко всем трем научным дисциплинам. Для антропологии единственным удовлетворительным решением проблемы может быть организация института или школы, где наряду с ее специфическими предметами были бы представлены в виде своеобразного синтеза курсы, читаемые на всех трех факультетах.

Такова уж судьба молодых наук: им трудно занять свое место в установленных рамках. Следует напоминать снова и снова о том, что антропология — самая молодая из всех социальных наук, которые все молоды, и что приемлемые для остальных из этих наук целостные решения оказываются для нее уже традиционными. Она, если можно так выразиться, опирается на естественные науки, прислоняется к гуманитарным наукам и обращает свой взор к социальным. Поскольку же данный труд полностью посвящен именно им, то особенно важно глубже рассмотреть эту связь, чтобы можно было прийти к необходимым практическим выводам.

Двусмысленный характер отношений между антропологией и социологией, на который часто намекают в материалах, собранных в данной работе *, является следствием двойственности, присущей современному состоянию самой социологии. Само название «социология» определяет ее как науку преимущественно об обществе, увенчивающую все остальные социальные науки (или науку, к которой все они сводятся). Однако, после того как не сбылись великие чаяния дюркгеймовской школы, она в действи-

* Напомним, что речь идет не о данной книге, а о той, где эта статья была представлена впервые [см. 510].

тельности перестала быть таковой. В некоторых странах, особенно в континентальной Европе, а иногда также и в Латинской Америке, социология входит по традиции в состав социальной философии, где познания (обычно второстепенного или третьестепенного свойства) в области конкретных исследований, выполненных другими, служат лишь для подкрепления умозрительных построений. Напротив, в англо-саксонских странах (чья точка зрения постепенно проникает в Латинскую Америку и в азиатские страны) социология становится специальной дисциплиной, занимающей место в одном ряду с другими социальными науками: она занимается изучением социальных отношений в современных группах преимущественно на экспериментальной основе и, по-видимому, не отличается от антропологии ни методами, ни объектом своих исследований. Правда, возможно, что эти объекты (городские сообщества, сельскохозяйственные организации, национальные государства и составляющие их сообщества, даже общество в международном масштабе) обладают иным порядком величин и оказываются более сложными, чем так называемые первобытные общества. Но поскольку антропология проявляет все больший интерес именно к этим сложным формам, то трудно усмотреть какое-то существенное различие между той и другой науками.

Однако во всех случаях оказывается, что социология тесно связана с наблюдателем. Это ясно из нашего последнего примера, поскольку социология города, села, религии, видов деятельности и пр. берет в качестве объекта исследования общество, к которому принадлежит наблюдатель, или общество того же типа. Но подобное положение вполне реально и в другом случае, когда речь идет о социологии, проявляющей тенденцию к синтезу или философии. Там ученый расширяет сферу своих исследований человеческого опыта; он может даже попытаться давать ему истолкование во всей его совокупности. Объект его исследования не ограничивается более наблюдателем, но и стремясь предельно его расширить, он остается всегда на *точке зрения наблюдателя*. Прилагая усилия к тому, чтобы дать истолкования и выявить значения, он прежде всего ставит перед собой задачу объяснить *свое собственное общество*. Он применяет ко всему множеству явлений свои собственные логические категории, выстраивает их в своей исторической перспективе. Если французский социолог XX века разработает общую теорию жизни в обществе, то она всегда и вполне законно (так как эта благородная попытка отнюдь не вызывает никаких возражений) будет восприниматься как труд французского социолога XX века. В то же время антрополог, стоящий перед подобной задачей, попытается столь же произвольно и сознательно сформулировать (причем нет никакой уверенности в том, что он когда-нибудь в этом преуспеет) систему,

приемлемую как для далекого от его страны туземца, так и для собственных сограждан или современников.

По мере того как социология прилагает усилия к тому, чтобы создать социальную науку с точки зрения наблюдателя, антропология пытается разработать науку об обществе с точки зрения наблюдаемого. Это значит, что она в своем описании своеобразных и далеких обществ либо ставит перед собой задачу понять точку зрения самого туземца, либо расширяет объект своего исследования, включая туда общество наблюдателя, но пытаясь при этом построить некую систему отсчета, основанную на этнографическом опыте и одновременно не зависящую ни от наблюдателя, ни от объекта его исследования [261].

Таким образом, становится понятным, почему социология может рассматриваться (и всегда по праву) то как *частный случай* антропологии (так, как это имеют обыкновение делать в США), то как дисциплина, стоящая во главе иерархии социальных наук. Она представляет собой, разумеется, тоже *привилегированный случай* по причине, хорошо известной из истории геометрии и заключающейся в том, что принятие точки зрения наблюдателя позволяет выявить свойства, на первый взгляд более строго формулируемые и, разумеется, более применимые на практике, чем те, которые предполагаются при расширении перспективы с учетом других возможных наблюдателей. Так, Эвклидова геометрия может считаться привилегированным случаем метагеометрии [262], включающей также рассмотрение пространств, имеющих иную структуру.

## ЗАДАЧИ, СТОЯЩИЕ ПЕРЕД АНТРОПОЛОГИЕЙ

Прервем еще раз эти рассуждения, чтобы поставить точку и задать себе вопрос: как следует понимать на данной стадии анализа миссию, возложенную на антропологию? Организация образования в этой области должна помочь передавать эту эстафету в наилучших условиях.

### Объективность

Прежде всего антропология стремится к объективности, к тому, чтобы внушить к ней вкус и научить пользованию ее методами. Это понятие объективности требует тем не менее уточнения. Речь идет не только об объективности, позволяющей тому, кто ее соблюдает, абстрагироваться от своих верований, предпочтений и предрассудков, поскольку подобная объективность характерна для всех социальных наук (в противном случае они не могут претендовать на звание науки). Из предыдущих параграфов ясно, что тот тип объективности, на который претендует

антропология, подразумевает большее: речь идет не только о том, чтобы подняться над уровнем ценностей, присущих обществу или группе наблюдателя, но и над *методами мышления* наблюдателя; о том, чтобы достигнуть формулировки, приемлемой не только для честного и объективного наблюдателя, но и для всех возможных наблюдателей. Антрополог не только подавляет свои чувства: он формирует новые категории мышления, способствует введению новых понятий времени и пространства, противопоставлений и противоречий, столь же чуждых традиционному мышлению, как и те, с которыми приходится сегодня встречаться в некоторых ответвлениях естественных наук. Эта общность в способах самой постановки одних и тех же проблем в столь далеких друг от друга дисциплинах была блестяще отмечена великим физиком Нильсом Бором[263], когда он писал: «Различия между их [*человеческих культур*] традициями во многом походят на различия между эквивалентными способами описания физического опыта» [214; рус. пер., с. 47].

И тем не менее этот неустанный поиск всеобщей объективности может происходить только на уровне, где явления не выходят за пределы человеческого и остаются постижимыми — интеллектуально и эмоционально — для индивидуального сознания. Этот момент чрезвычайно важен, поскольку он позволяет отличать тип объективности, к которому стремится антропология, от объективности, представляющей интерес для других социальных наук и являющейся, несомненно, не менее строгой, чем ее тип, хотя она располагается и в иной плоскости. Реальности, которыми занимаются экономическая наука и демография, не менее объективны, однако никто не помышляет о том, чтобы требовать их понимания на основе опыта, переживаемого субъектом, никогда не встречающим в своем историческом становлении такие объекты, как стоимость, рентабельность, рост производительности труда или максимальное народонаселение. Это абстрактные понятия, применение которых социальными науками позволяет также осуществлять их сближение с точными и естественными науками, но уже совсем иным способом; антропология же в этом отношении оказывается скорее ближе к гуманитарным наукам. Она хочет быть *семиотической наукой*, решительно оставаясь на уровне значений[264]. Именно это и является еще одной причиной (наряду со многими другими) поддержания тесного контакта антропологии с лингвистикой, тоже стремящейся по отношению к тому социальному явлению, каковым является язык, не отрывать объективные его основы, образующие *звуковой* аспект, от его значимых функций, образующих аспект *смысловой* *.

---

* Эти строчки уже были написаны, когда мы столкнулись с подобной же точкой зрения, вышедшей из-под пера одного современного фило-

## Целостность

Во вторых, антропология стремится к выявлению целостности. Она видит в социальной жизни систему, все аспекты которой тесно связаны между собой. Она охотно признает, что для углубления познания некоторых типов явлений необходимо раздробление всей совокупности, которое осуществляют социальный психолог, юрист, экономист или специалист в области политических наук. Она и сама проявляет слишком большой интерес к методу моделей которым она сама пользуется в некоторых случаях, как, например, в системах родства, чтобы отвергнуть законность этих частных моделей.

Но когда антрополог пытается построить модели, то он всегда имеет в виду и надеется на выявление *общей* формы, объединяющей различные проявления социальной жизни. Эта тенденция обнаруживается как в понятии *целостного социального явления*, введенном Марселем Моссом[266], так и в термине pattern (структура), который, как известно, приобрел за последние годы распространение в англосаксонской антропологии.

## Значение

Третья особенность антропологических изысканий важнее двух первых, но определить ее гораздо труднее. Существует настолько укоренившаяся привычка различать типы обществ, которыми занимается этнолог, по негативным признакам, что с трудом замечают, как его предпочтение к этим типам оказывается основанным на их положительных свойствах. Обычно охотно соглашаются с тем, что сферой антропологии (подтверждением того служит само наименование соответствующих кафедр) являются *не*цивилизованные, *бес*письменные, *не*индустриальные или *до*индустриальные общества. Однако за этими отрицательными признаками скрывается положительная действительность: эти общества основаны на личных связях, на конкретных взаимоотношениях между индивидами в гораздо более высокой степени, чем в других обществах. Этот пункт может потребовать долгих доказательств. Однако, не вдаваясь здесь в детали, достаточно будет указать на то, что подобные взаимоотношения обычно возможны благодаря небольшому объему так называемых первобытных обществ (вследствие применения другого отрицательного критерия) и что даже в тех случаях, когда общества такого типа гораздо больше по своему объему или просто разбросаны, взаимоотно-

---

софа. Критикуя обветшалую социологию, Жан Поль Сартр[265] добавляет: «...к социологии примитивных народов эти упреки не имеют отношения. Там исследуются поистине значимые множества» [775, с. 79, примеч. 1].

шения между наиболее отдаленными друг от друга индивидами построены по типу более непосредственных связей, моделью которых обычно является система родства. Радклиф-Браун привел ставшие теперь классическими примеры подобного расширения связей в Австралии [267].

## КРИТЕРИЙ НЕПОСРЕДСТВЕННОСТИ

С этой точки зрения определять по негативным признакам следует, скорее, современные человеческие общества. Наши взаимоотношения с другими людьми носят теперь не более как случайный и отрывочный характер, поскольку они основаны на глобальном опыте, а не на конкретном восприятии одного субъекта другим. Чаще всего они являются следствием косвенных реконструкций, осуществляемых на основе письменных источников. Мы связаны ныне с нашим прошлым не благодаря устной традиции, подразумевающей живой контакт с людьми — рассказчиками, жрецами, мудрецами или старцами, а на основе заполняющих библиотеки книг, из которых исследователи пытаются с такими трудностями извлечь все, что могло бы помочь восстановить личность их создателей. Что касается наших современников, то мы общаемся с их громадным большинством благодаря самым различным посредникам — письменным документам или административному аппарату, которые, разумеется, неизмеримо расширяют наши контакты, но в то же время придают им опосредованный характер. Именно он и стал символом выражения взаимоотношений между гражданином и властями.

Мы не склонны к парадоксу и не собираемся давать отрицательную оценку колоссальному перевороту, наступившему в связи с изобретением письменности. Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что, облагодетельствовав человечество, она одновременно отняла у него нечто существенно важное [см. 517, гл. XXVIII] [268]. До сих пор международные организации, и в частности ЮНЕСКО, в высшей степени недооценивали потерю независимости людей в результате распространения косвенных форм коммуникации (книг, фотографий, печати, радио и т. п.). Тем не менее именно коммуникация и вызывает сейчас особый интерес у теоретиков самой современной из социальных наук — науки о коммуникации, как это видно из следующего места «Кибернетики» Винера: «Неудивительно поэтому, что большие сообщества... имеют гораздо меньше общественно доступной информации, чем малые сообщества, не говоря уже об отдельных людях, из которых состоят все сообщества» *. В дебатах, происхо-

* [843, с. 188—189; рус. пер., с. 200]; вообще эти страницы достойны быть вписанными полностью в хартию ЮНЕСКО.

дящих в сфере, более близкой социальным наукам, и хорошо известных политическим наукам во Франции, между сторонниками баллотировки кандидатов по спискам и сторонниками окружных выборов довольно туманно указывается на эту потерю информации (которую наука о коммуникации могла бы помочь уточнить), явившуюся для группы следствием того, что абстрактные ценности подменяют личный договор между избирателями и их представителями.

Разумеется, современные общества не являются полностью обществами опосредованных контактов. Если внимательно рассмотреть вопросы, которыми занимается антропология, то обнаружится, что, проявляя все больший интерес к исследованию современных обществ, антропологи стремятся и в них выявить и выделить *уровни непосредственных контактов*[269]. Этнолог оказывается в близкой ему сфере исследования, когда он исследует деревню, предприятие или «соседские» группы в большом городе (как говорят англосаксы, neighbourhood), поскольку там все знают всех или почти всех. Точно так же, когда демографы выявляют в современном обществе изоляты тех же размеров, что и те, которые характеризуют первобытные общества [805], они протягивают руку антропологу, обнаруживающему таким образом для себя новый объект исследования. Обследования сообществ, произведенные во Франции под руководством ЮНЕСКО, раскрыли в этом отношении много нового: если в селении с пятьюстами жителей, изучение которых не нуждалось ни в каком изменении классических методов исследований, обследователи (среди них некоторые имели антропологическое образование) чувствовали себя вполне непринужденно, то в городе среднего масштаба у них создавалось впечатление, что они встретились с чем-то непознаваемым. Почему? Потому что тридцать тысяч людей не могут объединяться в общество таким же образом, как пятьсот человек. В первом случае коммуникация устанавливается главным образом не между личностями или по типу межличностных коммуникаций; социальная действительность «посылателей» и «получателей» (говоря на языке теории коммуникации) исчезает за сложностью «кодов» и «реле» [см. 844].

Будущее, разумеется, покажет, что наиболее важным вкладом антропологии в социальные науки является введение (впрочем, бессознательное) этого основного различия между двумя разновидностями социального бытия. Один образ жизни, воспринимаемый в своей основе как традиционный и архаичный, представляет прежде всего тип общества непосредственных контактов. Более поздним формам, конечно, присущи некоторые черты первого типа, но там группы, поддерживающие несовершенные или неполные непосредственные контакты, оказываются включен-

ными в более обширную систему, саму по себе страдающую от отсутствия этих контактов.

По мере того как это различие объясняет и обосновывает возрастающий интерес антропологии к видам непосредственных взаимоотношений, которые продолжают существовать или возникают в современном обществе, оно указывает на пределы, ограничивающие ее изыскания. Ведь если меланезийское племя и французская деревня, грубо говоря, по своей социальной сущности принадлежат к одному типу, то это нельзя экстраполировать на большие социальные единицы. Ошибка инициаторов исследований национального характера как раз и состоит в том, что они хотят работать только как антропологи: бессознательно ассимилируя формы социальной жизни, несводимые к простым отношениям, они могут прийти только к двум результатам: либо узаконить наихудшие предрассудки, либо овеществить самые пустые абстракции [270].

## ОРГАНИЗАЦИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Таким образом, мы видим, что антропология сегодня оказывается на странном перекрестке наук. Она должна стать объективной, поскольку ей необходим некий общий язык для передачи разнородного социального опыта, а потому она обращается к математике и символической логике. Наш обычный словарь, являющийся продуктом наших собственных социальных категорий, оказывается действительно недостаточно богатым для того, чтобы сформулировать результаты различных социологических экспериментов. Приходится прибегать к символам, как это делает физик [271], когда хочет выявить то общее, что имеется, например, между корпускулярной и волновой теориями света: на языке человека с улицы обе концепции противоречат друг другу, однако поскольку для науки они обе «реальны», то для перехода от одной концепции к другой следует прибегнуть к знаковым системам нового типа *.

Во-вторых, антропология, будучи наукой семиотической, обращается к лингвистике по двум причинам: потому, что только знание языка позволяет проникнуть в систему логических категорий и нравственных ценностей, отличающуюся от подобной же системы наблюдателя; и потому, что лингвистика лучше, чем любая другая наука, может обучить способу переходить от рассмотрения элементов, лишенных самих по себе значения, к рассмотрению семантической системы и показать, каким образом

* Читатель, желающий глубже вникнуть в эти неожиданные аналогии между социальными и точными естественными науками, может обратиться к прекрасной книге Пьера Оже [162].

эта система может создаваться с помощью элементов первого рода. Это является, возможно, прежде всего проблемой языка, но после него и через него — проблемой всей культуры в целом.

В-третьих, будучи чувствительной к внутренним связям между различными социальными явлениями, антропология считает необходимым рассматривать одновременно их экономический, юридический, политический, моральный, эстетический и религиозный аспекты. Она внимательно относится к развитию других социальных наук, и особенно тех, которые разделяют с ней эту общую перспективу, т. е. географию человека[272], социальную и экономическую историю, социологию.

Наконец, антропология стремится к исследованию преимущественно тех форм социальной жизни (где так называемые первобытные общества представляют собой лишь примеры, наиболее легко поддающиеся выделению, и образцы, наиболее далеко продвинутые в этом направлении), которые определяются непосредственностью контактов, измеряемой обширностью и богатством конкретных взаимоотношений между индивидами. Именно в этом отношении антропология ощущает наиболее тесную связь с психологией (общей и социальной).

Не может быть и речи о том, чтобы обрушить на студентов такую колоссальную массу знаний для полного удовлетворения всех этих требований. Однако, по крайней мере сознавая сложность проблемы, необходимо остановиться на некоторых практических выводах.

1. Антропология стала слишком многообразной и техничной дисциплиной, чтобы можно было рекомендовать ограничить одним годом чтение курсов лекций, называемых обычно «введением в антропологию» (или как-нибудь подобно этому), состоящих чаще всего из туманных комментариев о клановой организации, полигамии и тотемизме. Было бы чрезвычайно опасно допускать мысль о том, что подобные поверхностные понятия могут сколько-нибудь подготовить молодых людей — миссионеров, администраторов, дипломатов, военных и т. д. — к предстоящей им жизни среди людей, сильно отличающихся от их сограждан. Введение в антропологию не может никого сделать антропологом и даже любителем, так же как и введение в физику не могло бы никого сделать физиком или даже его помощником.

Антропологи несут в этом отношении тяжкую ответственность. Их так долго не признавали и недооценивали, что нередко они чувствуют себя польщенными, когда к ним обращаются за поверхностными знаниями по антропологии для пополнения профессионального образования. Они должны самым энергичным образом сопротивляться этому соблазну. Разумеется, речь не идет о том (особенно после того, что было только что сказано), чтобы превратить всех в антропологов. Однако если врач, юрист или

миссионер должны овладеть какими-то понятиями антропологии, то этого следует добиваться посредством получения ими высококвалифицированного и технически совершенного образования в пределах тех разделов антропологических исследований, которые относятся непосредственно к исполнению их профессиональных обязанностей и той территории земного шара, где они собираются их выполнять.

2. Вне зависимости от числа предполагаемых курсов лекций невозможно подготовить антропологов за один год. Для полного курса обучения, поглощающего все время студента, требуется минимум три года, причем для подготовки специалистов определенных квалификаций этот минимум следовало бы продлить до четырех и пяти лет. Видимо, необходимо, чтобы во всех университетах антропологию перестали относить, как это часто делают (в частности, во Франции), к числу вспомогательных дисциплин. Дипломы по антропологии вплоть до высших университетских степеней должны присуждаться по окончании курса специально и по преимуществу антропологических наук.

3. Однако даже при условии подобного увеличения числа дисциплин, входящих в курс антропологии, невозможно избежать специализации. Существует, конечно, общее образование, которое могли бы получить все антропологи в течение первого года занятий и которое позволило бы им выбрать со знанием дела свою последующую специализацию. Мы не собираемся предлагать здесь какую-то строгую программу, но нетрудно предположить, что в нее должны входить следующие предметы: основы физической, социальной и культурной антропологии; первобытная история, история этнологических теорий, общая лингвистика.

На втором году обучения следовало бы начать специализацию по следующим предметам: а) физическая антропология со сравнительной анатомией, биологией и физиологией; б) социальная антропология с экономической и социальной историей, социальной психологией, лингвистикой; в) культурная антропология с технологией, географией, первобытной историей.

На третий год (а быть может, и на второй) этой систематической специализации должна была бы сопутствовать региональная специализация, куда кроме первобытной истории, археологии и географии входило бы хорошо поставленное обучение одному или нескольким языкам той части земного шара, которую выбрал данный исследователь.

4. Изучение общей или региональной антропологии всегда подразумевает очень широкое знакомство с литературой. Мы имеем в виду не столько учебники (которые могут дополнить, но отнюдь не заменить устное преподавание) и теоретические работы (за которые нет необходимости браться в первые годы обучения), сколько монографии, т. е. книги, благодаря которым

студент сможет заново пережить опыт, полученный автором в полевых условиях, а также накопить большой объем знаний, которые только и могут снабдить его требующимся интеллектуальным багажом и предохранить от поспешных обобщений и упрощений.

Из всего этого следует, что в течение всего цикла обучения курсы лекций и практические работы должны дополняться обязательным чтением приблизительно по нескольку тысяч страниц в год; оно должно контролироваться различными педагогическими методами (письменными рефератами, устными докладами и т. п.), в детали которых мы здесь вдаваться не можем. Таким образом: а) каждый институт или школа антропологии должны иметь большую библиотеку, где многие труды будут представлены в двух или трех экземплярах; б) в настоящее время студент должен с самого начала обладать достаточным знанием по крайней мере одного иностранного языка, выбранного из числа тех, которые наиболее употребительны в работах по антропологии последних лет.

Мы, правда, воздерживаемся от того, чтобы рекомендовать в этой области практику систематических переводов: терминологический словарь по вопросам антропологии пребывает сейчас в состоянии полнейшей анархии. Каждый автор стремится к пользованию наиболее созвучной ему терминологией, а смысл основных терминов остается неустановленным. Можно с уверенностью утверждать, что в стране, не располагающей значительным количеством печатных трудов по антропологии на своем национальном языке, нет также и специальных переводчиков, способных сохранить точный смысл терминов и оттенки мысли иностранного автора. С этой точки зрения не следует слишком торопить ЮНЕСКО с выполнением проекта создания международных научных словарей, реализация которого, возможно, позволит проявлять несколько большую терпимость.

И, наконец, очень желательно, чтобы учебные заведения использовали такие способы для расширения знаний, как показ диафильмов и документальных кинофильмов, прослушивание языковых и музыкальных записей. Международный центр документальных этнографических фильмов, созданный недавно по решению предпоследнего конгресса Международного союза антропологических и этнологических наук (Вена, 1952), предвещает в этом отношении большое будущее.

5. Было бы полезно, чтобы по крайней мере те студенты, которые выбрали для себя в качестве профессии (исследовательской или преподавательской) антропологию, после трех лет теоретической подготовки получали возможность стажировки в течение одного года или даже двух лет. Однако тут-то, по правде сказать, и возникают чрезвычайно сложные проблемы.

## ПРЕПОДАВАНИЕ И ИССЛЕДОВАНИЕ

### Подготовка преподавателей

Рассмотрим сначала вопрос о будущих преподавателях антропологии. Независимо от того, какие университетские звания (докторская степень или ей соответствующая) требуются для преподавания антропологии, никто не должен иметь право преподавать ее, если он не сделал хотя бы одной существенной полевой работы. Ниже мы дадим теоретическое обоснование этому требованию, которое может показаться неоправданно чрезмерным. Нужно раз и навсегда покончить с ложным представлением о том, что антропологию можно преподавать, не выходя из комнаты, пользуясь лишь полным (а чаще всего сокращенным) изданием «Золотой ветви» и другими компиляциями вне зависимости от их истинных достоинств. Тем же, кто, выступая против этого условия, попробует сослаться на известных ученых, никогда не участвовавших в полевых исследованиях (разве сэр Джеймс Фрэзер не отвечал тем, кто задавал ему подобный вопрос: «Сохрани меня бог!»), следует ответить, что, например, Леви-Брюль занимал не кафедру антропологии и не какую-либо иную эквивалентную ей кафедру (при его жизни во французских университетах их не существовало), а кафедру философии [273]. В будущем ничто не помешает тому, чтобы чистые теоретики могли бы таким образом оставить за собой кафедры, относящиеся к дисциплинам, смежным с антропологией: истории религий, сравнительной социологии или др. Однако антропологию должны преподавать очевидцы. Эта точка зрения совсем не радикальна, ее фактически (если не всегда де-юре) придерживаются во всех странах, где антропология достигла определенного развития.

### Подготовка исследователей

Вопрос становится более щекотливым, когда речь идет о будущих профессиональных антропологах, т. е. исследователях *. Не создается ли некий порочный круг вследствие того, что от них требуется проведение исследований до того, как они получили университетское образование, дающее им на это право? Именно теперь нам будет полезно вернуться к рассуждениям, изложенным на предыдущих страницах, для того чтобы попы-

* Читателю будет очень интересно ознакомиться с этими вопросами по материалам симпозиума «Подготовка профессиональных антропологов» [см. 816]. Рассмотренные нами вопросы обсуждаются там с точки зрения положения в Северной Америке.

таться пролить свет на то особое положение, в котором находится антропология.

Выше мы уже отметили как ее особую характерную черту и основную заслугу то, что она пытается выделить во всех проявлениях социальной жизни так называемые *уровни непосредственных контактов*. Мы имеем здесь в виду либо целостные общества (чаще всего встречающиеся среди так называемых первобытных народов), либо виды социальной деятельности (выделяемые даже в системе современных, или «цивилизованных», обществ), которые определяются во всех случаях свойственной им психологической плотностью и где межличностные взаимоотношения и система социальных отношений сливаются, образуя одно целое. Из этих отличительных характеристик немедленно напрашивается вывод: подобные формы социальной жизни не могут быть раскрыты только извне. Чтобы понять их, исследователю нужно воссоздать их в целом, осуществить синтез, т. е. не ограничиваться анализом — разложением на элементы, а ассимилировать их во всей их целостности в виде личного опыта — своего собственного.

Итак, мы видим, что по очень глубоким причинам, связанным с самим характером научной дисциплины и своеобразием объекта исследования, антрополог испытывает необходимость в опыте полевых работ. Для него приобретение этого опыта не становится ни целью его профессии, ни завершением накопленных знаний, ни обучением техническим навыкам. Оно представляет собой решающий момент в его образовании; не овладев этим опытом, антрополог может обладать отрывочными знаниями, никогда не способными образовать стройное целое; только на основе опыта эти знания объединятся в некую органическую систему и внезапно обретут отсутствовавший ранее смысл. Эта ситуация во многом аналогична положению, наблюдаемому в психоанализе: сейчас повсеместно принята точка зрения, согласно которой профессиональная практика психоанализа требует специфического и ничем не заменимого опыта, заключающегося в самом анализе. Вот почему будущему психоаналитику предписывается самому испытать на себе действие психоанализа. Для антрополога практика в полевых условиях представляет собой эквивалент подобного единственного в своем роде опыта; как и в случае психоанализа, опыт может быть удачным или неудачным, и ни один конкурс или экзамен не может предрешить его исхода. Только опытные специалисты, доказавшие своим творческим трудом, что им самим удалось преодолеть это препятствие, имеют право вынести суждение о том, способен ли и когда сможет кандидат в профессиональные антропологи настолько внутренне измениться в полевых условиях, чтобы стать поистине новым человеком.

Эти рассуждения влекут за собой ряд следствий.

Прежде всего, профессиональная практика антрополога полна опасностей, поскольку она подразумевает вступление в контакт инородного тела — исследователя — со средой, которая благодаря своей внутренней организации и положению в мире становится чрезвычайно непостоянной и недолговечной. Вследствие этого она требует предварительной подготовки, осуществимой только в полевых условиях.

Во-вторых, это теоретически противоречивое положение вполне соответствует двум существующим моделям: модели психоанализа, как это было уже отмечено, и вообще модели учебных занятий со студентами-медиками, где экстернатура и интернатура * позволяют овладеть на практике методом установления диагноза.

В-третьих, обе упомянутые модели свидетельствуют о том, что успех может быть достигнут только благодаря личному контакту с преподавателем. Этот контакт достаточно тесен и длителен, чтобы можно было в течение всего курса обучения ввести необходимый элемент контроля: в занятиях медициной эта роль выпадает на долю «патрона», а в обучении психоанализу — на долю «контролирующего» психоаналитика. Подобный элемент контроля может быть ограничен различными способами, которые не будут здесь рассматриваться; тем не менее в антропологии он, видимо, не может быть полностью исключен. Здесь старший должен полностью брать на себя ответственность за подготовку молодого исследователя. Тесный контакт с лицом, которое само на себе испытало вышеупомянутое психологическое превращение, одновременно позволяет студенту быстрее достигнуть этой искомой цели, а преподавателю — проверить, удалось ли его ученику выполнить поставленную перед ним задачу.

Попробуем теперь выяснить, какие существуют практические методы, обеспечивающие будущему исследователю овладение опытом полевых исследований «под контролем». Видимо, имеется три таких метода.

## Практические работы

Мы имеем в виду практические работы под руководством преподавателей старших курсов или ассистентов. Это можно считать лишь предварительным решением данного вопроса. Мы не отговариваем от него новые учебные заведения или страны, не располагающие соответствующей структурой обучения, но счи-

* Экстернатура (externat) и интернатура (internat) — виды прохождения практики и сдачи экзаменов во Франции и других странах Европы студентами-медиками при больнице. — *Примеч. ред.*

таем нужным указать на его временный характер. Практические работы, будучи дополнением к курсу обучения, часто принимают вид трудовой повинности или просто проформы. Три жалкие недели, проведенные в деревне или на предприятии, не могут не только привести к этому психологическому сдвигу, означающему поворотный пункт в подготовке антрополога, но и дать о нем даже самое слабое представление. Подобная поспешная стажировка может иногда оказаться просто пагубной, поскольку она позволяет применять только самые общие и самые поверхностные методы исследований. Таким образом, они часто оказываются источником *антиобразования антрополога*. Как ни полезен может быть скаутизм для образования детей среднего возраста, все же не следует смешивать профессиональную подготовку на уровне высшей школы с пусть даже высшими формами руководимой кем-то игры.

## Стажировка

В связи с этим можно было бы предусмотреть более длительную стажировку при научных институтах, высших учебных заведениях или учреждениях, которые, не будучи специально антропологическими, тем не менее занимаются вопросами межличностных контактов и более общими ситуациями, которые входят в компетенцию антропологии. Это муниципальная администрация, различные социальные службы, центры профессиональной ориентации и т. д.

Подобное решение имеет то преимущество, что оно позволяет не прибегать к фиктивным экспериментам. Неудобство подобной системы, напротив, состоит в том, что студенты оказываются под наблюдением руководителей, не имеющих антропологического образования, т. е. неспособных оценить теоретическую важность повседневного опыта. Речь идет, скорее, о возможности принять подобное решение в будущем; оно будет оценено по достоинству только тогда, когда значение подготовки антропологов будет признано повсеместно, а в учреждениях и на службах такого типа окажется много антропологов.

## Антропологические музеи

В начале этой работы мы уже упоминали о том, что музей антропологии представляет собой как бы продолжение полевых исследований. Действительно, здесь устанавливается контакт с предметами, воспитывается терпимость к мелким обязанностям работника музея, лежащим в основе его профессии: распаковке, чистке, уходу за экспонатами. Здесь обостряется чувство конкретного, развивающееся при работе по классификации, иденти-

фикации и анализу собранных материалов. Благодаря предметам материальной культуры здесь формируются косвенные связи с туземной средой, более того, необходимость знать структуру, форму, часто даже запах этих предметов, чувственное восприятие которых, повторяемое бесчисленное множество раз, благоприятствует бессознательному установлению близости с образом жизни и деятельностью далеких для исследователя народов. Наконец, здесь рождается уважение к столь разнообразным проявлениям человеческого гения: даже самые внешние незначительные предметы ежедневно подвергают бесчисленным испытаниям вкус, ум и знания работника музея. Все это способствует овладению столь богатым и насыщенным опытом, что значение его трудно переоценить[274].

Эти рассуждения позволяют понять, почему Институт этнологии при Парижском университете так дорожит гостеприимством Музея Человека. Вот почему в американском обзоре указывается на то, что каждое отделение антропологии в рамках университета должно иметь свой музей среднего масштаба (впрочем, в США подобное положение уже существует и имеет тенденцию к дальнейшему развитию). Но в этом отношении, видимо, нужно еще очень многое сделать.

Уже издавна музеи антропологии создавались по образу и подобию других учреждений такого же типа, т. е. как ансамбль галерей, где хранятся различные экспонаты: предметы, остающиеся безгласными и как бы окаменевшими за своими витринами памятниками, полностью оторванными от создавших их обществ. Единственным звеном между этими предметами и их создателями оказываются эпизодические поездки на место полевых работ, целью которых является сбор этих коллекций, немых свидетелей образа жизни, совершенно чуждого и непонятного для посетителя музея.

Несомненно, что развитие антропологии как науки, а также преобразования в современном мире вдвойне побуждают к изменению подобной точки зрения. Как уже было сказано, антропология начинает постепенно осознавать свой истинный объект исследования, состоящий из определенных форм социального бытия человека, которые, возможно, легче познаются и быстрее выявляются в обществах, резко отличающихся от общества наблюдателя; но тем не менее эти формы существуют и в его обществе. По мере того как антропология все более глубоко задумывается над предметом своих занятий и оттачивает свои методы, она постепенно начинает себя чувствовать, как сказали бы англосаксы, going back home *. Несмотря на то что она принимает самые разнообразные и с трудом опознаваемые формы,

* Возвращающийся домой (*англ.*). — *Примеч. ред.*

было бы неверно усматривать в этой тенденции нечто присущее именно американской антропологии. Во Франции и Индии исследования сообществ, проводимые с помощью ЮНЕСКО, осуществлялись под руководством парижского Музея Человека и калькуттского Музея антропологии[275]. Музей народных традиций и искусства соединен с одной французской этнографической лабораторией. Лаборатория этнографии обрела себе приют в Музее Человека, посвятив себя вопреки своему названию и местопребыванию не меланезийской или африканской социологии, а социологии парижского округа. Во всех этих случаях речь идет не только о собирании предметов, а также и в особенности о познании людей. Следует как можно меньше заниматься накоплением засушенных остатков, как это делают при составлении гербария, а описывать и анализировать формы бытия, с которыми наблюдатель тесно и активно соприкасался.

Та же тенденция обнаруживается и в физической антропологии, которая не удовлетворяется теперь, как раньше, сбором обломков костей и их измерением. Она исследует расовые явления на живом индивиде, занимаясь равным образом как мягкими тканями, так и скелетом, как простым анатомическим строением, так и, даже больше, физиологической деятельностью. Она в основном всецело поглощена современными процессами дифференциации среди всех представителей человеческого рода, вместо того чтобы ограничиваться сбором окостеневших остатков (в буквальном и переносном смысле этого слова) типов людей, наиболее легко отличаемых от того типа, к которому принадлежит наблюдатель.

С другой стороны, экспансия западной цивилизации, развитие средств коммуникации, частота перемещений, характеризующих современное общество, привели человеческий род в движение. Практически сегодня не существует больше изолированных культур, для изучения какой-нибудь одной из них (за некоторыми редкими исключениями) или по крайней мере некоторых предметов этих культур теперь не нужно объезжать половину земного шара и разыгрывать из себя исследователя-путешественника. Такие крупные города, как Нью-Йорк, Лондон, Париж, Калькутта или Мельбурн, насчитывают среди своих жителей множество представителей самых различных культур. Лингвисты, которые это хорошо знают, с изумлением выясняют, что у них под рукой имеются информанты, превосходно знающие редкие чужестранные языки, считавшиеся иногда чуть ли уже не исчезнувшими.

Музеи антропологии посылали иногда людей, которые вели исследования в одном направлении — собирать материальные объекты, следовавшие в это время в обратном направлении. Но сегодня люди разъезжают во всех направлениях, и поскольку это умножение контактов сглаживает различия материальных

культур (в первобытных обществах это сглаживание различий между культурами проявляется в вымирании некоторых из них), то можно сказать, что в определенном смысле нам приходится все больше иметь дело с людьми, чем с предметами. Музеи антропологии должны обратить внимание на эти колоссальные изменения. Они могут оставаться хранилищами предметов культуры, но вряд ли их нужно расширять или основывать новые. Но если все труднее становится собирать луки и стрелы, барабаны и ожерелья, корзины и статуи божеств, то все легче заниматься систематическим изучением языков, верований, установлений и личностей. Найдется ли такая группа населения Юго-Восточной Азии, черного и белого населения Африки, Ближнего Востока и т. д., которая не оказалась бы представлена в Париже случайными приезжими или даже постоянными обитателями, живущими семьями или небольшими сообществами?

## ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРИКЛАДНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Таким образом, с этой точки зрения перед музеями антропологии открываются не только возможности исследовательской работы (переходящей, впрочем, в значительной степени в лабораторную) *; их ждут новые задачи практического значения. Дело в том, что эти представители периферийных культур, мало или недостаточно ассимилированные, могут многое дать этнографу: язык, устные традиции, верования, миропонимание, установки в отношении людей и вещей. Чаще всего они находятся в состоянии борьбы с реальными и пугающими проблемами: изоляцией, чувством потерянности на чужбине, безработицей, непониманием среды, к которой они были приобщены на короткое или длительное время чаще всего против своей воли или по крайней мере пребывая в неведении относительно того, что их ожидало. Никто не может более квалифицированно, чем этнолог, помочь им в подобных трудностях; для этого существуют две причины, представляющие собой синтез вышеизложенных точек зрения. Прежде всего, этнограф знает среду, из которой они вышли, он изучал на месте их язык и культуру, и он им сочувствует. Во-вторых, метод, свойственный антропологии, определяется этой «дистантностью», характеризующей контакт между представителями совершенно различных культур [276]. *Антрополог*

* По этому поводу следует отметить, что с 1937 г. здания в Париже, где по-прежнему размещается Музей Человека, были на две трети отведены под лабораторные работы и только треть — галереям для экспозиций. Именно в эту революционную эпоху мог быть осуществлен уже упомянутый тесный союз музейной работы и преподавательской деятельности, объединивший под одной крышей Музей Человека и институт, занимающийся этнологией.

*является астрономом социальных наук*: он обязан раскрывать смысл конфигураций, резко отличающихся друг от друга порядком величин и удаленностью от тех, которые ближе всего наблюдателю. Нет никаких оснований для ограничения вмешательства антрополога в анализ этих внешних расстояний и в их сокращение. Его можно будет призвать внести свой вклад (наряду со специалистами, занимающимися другими дисциплинами) в изучение явлений, на этот раз внутри его собственного общества, обнаруживающих то же свойство «дистантности» — либо потому, что эти явления касаются только части группы, а не всего сообщества, либо потому, что, сохраняя целостный характер, они уходят своими корнями в глубины безжалостной жизни. Так, в одном случае это проституция и правонарушения среди молодежи, а в другом — сопротивление изменениям в питании или гигиене.

Если место антропологии в социальных науках будет, таким образом, оценено более справедливо и удастся выявить более полно ее практическую функцию, чем это сделано сегодня, то основные ее проблемы окажутся на пути к их разрешению.

1. С практической точки зрения было бы, наконец, обеспечено выполнение антропологией ее социальной функции, сейчас ею осуществляемой весьма несовершенно; в этом отношении достаточно подумать о проблемах, возникших в связи с иммиграцией пуэрториканцев в Нью-Йорк или северных африканцев в Париж. Эти проблемы решаются единообразно, и часто низкоквалифицированные администраторы перекладывают их с одних плеч на другие.

2. Перед антропологией как профессией открылось бы широкое поле деятельности. Мы еще не рассмотрели окончательно эту проблему, решение которой уже подразумевается всем вышесказанным. Чтобы дать адекватный ответ на этот вопрос, достаточно напомнить о следующих очевидных истинах, т. е. что каждое лицо, призванное жить в контакте с совершенно чуждым ему обществом — будь то администратор, военный, миссионер, дипломат и т. п., — должно иметь если не общую, то по крайней мере специальную подготовку по антропологии. Следует также отдавать себе отчет в том, что некоторые основные функции современных обществ, зависящие от возрастающей подвижности населения в мире, в настоящее время не выполняются или выполняются плохо. В результате этого возникают трудности, иногда принимающие обостренный характер и порождающие непонимание и предрассудки. Антропология в наши дни является единственной научной дисциплиной, изучающей социальную «дистантность». Она располагает огромным теоретическим и практическим аппаратом, что позволяет ей подготавливать специалистов-практиков. Кроме того и прежде всего, не следует

также забывать о том, что она всегда готова вмешаться в разрешение задач, которые, впрочем, привлекают к себе всеобщее внимание *.

3. Наконец, даже если рассматривать этот вопрос с более узкой точки зрения, мы видим, каким образом превращение музеев антропологии в лаборатории по исследованию социальных явлений, наиболее трудно обратимых в более простую форму, или, если выразиться на языке математиков, «граничных» форм социальных отношений, позволило бы разрешить надлежащим образом проблему профессиональной подготовки антропологов. Новые лаборатории могли бы осуществить обучение на старших курсах в форме настоящей экстернатуры и интернатуры под руководством преподавателей, которые были бы одновременно руководителями клиники, как это практикуется при занятиях медициной. Двойное направление занятий, теоретическое и практическое, было бы тогда оправдано и обосновано новыми задачами, стоящими перед этой профессией. Антропология будет напрасно взывать к признанию ее чисто теоретических побед, если в таком больном и тревожном мире, как наш, она не попытается также доказать *свою полезность,*

* Предложения такого рода часто подвергаются критике, так как они рискуют поставить антропологию на службу общественному строю. Если даже такой риск и существует, то на него следует идти, поскольку участие антрополога позволяет, по крайней мере, выяснить факты, а истина всегда есть истина. Мне не хотелось бы, чтобы все вышеизложенное было неправильно истолковано: лично я не имею никакой склонности к прикладной антропологии и сомневаюсь в ее научной ценности. Однако те, кто ее критикуют по существу, должны вспомнить о том, что первый том «Капитала» был отчасти написан на материалах отчетов английских фабричных инспекторов, которых Маркс высоко оценивает в своем предисловии: «Положение наших собственных дел ужаснуло бы нас, если бы наши правительства и парламенты назначали периодически, как это делается в Англии, комиссии по обследованию экономических условий, если бы эти комиссии были наделены такими же полномочиями для раскрытия истины, как в Англии, если бы удалось найти для этой цели таких же компетентных, беспристрастных и решительных людей, как английские фабричные инспектора, английские врачи, составляющие отчеты о „Public Health" («Здоровье населения»), как члены английских комиссий, обследовавших условия эксплуатации женщин и детей, состояние жилищ, питания и т. д. Персей нуждался в шапке-невидимке, чтобы преследовать чудовищ. Мы закрываем шапкой-невидимкой глаза и уши, чтобы иметь возможность отрицать самое существование чудовищ» [5, т. 23, с. 9].

Очевидно, что Маркс не собирался упрекать этих applied anthropologists (прикладных антропологов) своего времени в том, что они — служители существующего строя. И тем не менее они ими были, но какое это имело отношение к сообщенным ими фактам? (Примечание 1957 г.).

## ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ж. Пуйон — французский этнограф-африканист, автор работ по структурному исследованию социальной организации некоторых народов Африки и по общим вопросам структурных методов исследования в применении к социальным наукам [726; 728], один из редакторов журнала «Temps modernes» и один из издателей сборника в честь Леви-Строса [271].

[2] «Печальные тропики» — автобиографическая книга Леви-Строса [517], где он в популярной форме рассказывает об эволюции своих идей, излагает результаты этнографических работ в Бразилии, делится впечатлениями от поездок в другие страны (в частности, в Индию) и сообщает некоторые свои общие взгляды на структуру примитивных обществ.

[3] А. Хаузер — крупнейший французский социолог начала XX века.

[4] Э. Дюркгейм — французский социолог, ряд основных положений которого лег в основу теории языка, развитой Ф. де Соссюром [776] и определившей основные положения современной структурной лингвистики, в свою очередь затем повлиявшей и на структурную антропологию; роли Дюркгейма для позднейшего развития антропологии посвящены специальная работа Леви-Строса [547] и раздел его общей лекции об этой науке [549], где он показывает, что Дюркгейм первый ввел в нее понятие специфичности исследуемого явления.

[5] Более детально проблема тотемизма как одного из типов символической классификации явлений рассмотрена Леви-Стросом в специальном исследовании [558], где последовательно проведена семиотическая точка зрения; ср. анализ его идей в [331; 404; 708]. Другие точки зрения на возникновение тотемизма изложены в [76; 639; 437], ср. также в [86] о работе [850], представляющей собой осмысление тотемизма в свете идей Л. С. Выготского [32].

[6] Бóльшая древность периферийных явлений доказывается по отношению к языковым фактам в ареальной лингвистике. По отношению к распространению этнокультурных явлений ареальная точка зрения намечена уже в [124].

[7] Статика (т. е. неподвижность) в настоящее время в языкознании противополагается динамике [393; 394; 395].

[8] Взгляд на дуальную организацию как на универсальный этап эволюции всех человеческих обществ детально был обоснован А. М. Золотаревым [46]; ср. [47], а также отчасти сходную точку зрения Хокарта [364].

[9] По отношению к синхронному анализу функций костюма образцовым остается исследование проф. П. Г. Богатырева [23], которое один из основателей структурной лингвистики, Л. Ельмслев, оценил как первое приложение структурных методов к этнографическому материалу [105, вып. 1].

[10] А. М. Хокарт, который, как и Леви-Строс, выступил против излишней прямолинейности функционального подхода, выдвинул тезис о том, что некоторые установления, символы и т. п., раз возникнув, позднее могут приобрести определенную функцию. На примере символов, связанных со священным царем, Хокарт показал вторичное развитие функций управления [364], что близко к современным кибернетическим концепциям [144].

Следует подчеркнуть сходство структурной точки зрения, с которой критиковали Малиновского и Хокарт и Леви-Строс: оба подчеркивали недостаточно структурный подход первого к описанию, что чрезвычайно затрудняет и сопоставление одного из обществ с другим [364].

[11] Масаи — скотоводческая народность в Восточной Африке.

[12] А. Берр — крупный французский историк, автор работ по синтезу в исторических науках (1911) и по общим принципам изучения истории (1934—1952).

Л. Фэвр — выдающийся французский исследователь истории духовной культуры, автор книги о Рабле и проблеме неверия в XVI в. [287], где проводится, в частности, различие между духовным типом эпохи и ее самосознанием; ср. об этом у лингвиста Х. Ульдалля в связи с формулировкой основных принципов структурализма [105, вып. 1]. Относительно книги Л. Фэвра о Рабле см. также [19; 21].

А. Пиренн — автор исследований по истории Бельгии (1922—1932) и по истории Европы, а также большого труда по истории западной цивилизации позднего средневековья.

[13] В действительности по отношению к языкам, имеющим разработанные грамматики (а иногда и многовековую грамматическую традицию), приходится иметь дело и с этим (часто неверным) вторичным осознанием бессознательной языковой системы. Осознание языковой интуиции говорящего выдвигается в качестве основной задачи описания языка в современной лингвистике.

[14] См. русский текст доклада Н. С. Трубецкого, впервые опубликованный в [137]. Точка зрения, объясняющая происхождение семьи языков из «языкового союза», подобного балканскому, близка и к лингвистическим концепциям В. Пизани, согласно которому черты индоевропейских диалектов произошли благодаря навязыванию языка типа санскрита разным группам населения. Эти гипотезы, отчасти предвосхищенные и в более ранних работах Е. Д. Поливанова, разделялись ранее лишь небольшим числом специалистов. В последнее время идею «аллогенетического» (приобретенного) родства языков развивает школа Г. В. Церетели.

[15] Большой цикл современных лингвистических исследований в области диахронической фонологии и морфонологии позволил предположить, что синхронное описание языка дает возможность реконструировать несколько условных схем описания, одна из которых совпадает с исходной для диахронического развития; см. [55; 394; 395].

[16] Об отношении ufuapie на Новой Гвинее см. [27].

[17] В этом отношении промежуточное место между этнографическими исследованиями и психоаналитическими принадлежит работам, посвященным непубликуемым сферам, обычно не становящимся (кроме особых ситуаций) предметом специальной записи [19].

[18] Серьезные работы, применяющие этнографические методы к исследованию современных обществ (отчасти или же в существенной части отвлеченных уже в сферу европейского влияния), в последнее время созданы на материале ряда восточных стран «третьего мира»; ср. [431; 432; 433; 706; 851—856; 186; 694—697 и др.].

[19] Особая роль лингвистики в ряду других гуманитарных наук была особенно отчетливо сформулирована еще А. А. Потебней, писавшим: «Если языкознание стоит на высоте своего предмета, то по отношению ко всем гуманитарным наукам оно есть наука основная, рассматривающая элементарные условия явлений, составляющих предмет других наук этого круга» [110, с. 643]. В начале XX в. выдающийся археолог-искусствовед А. А. Бобринский, предвосхищая современный семиотический подход к раннему искусству, ставил перед собой задачу разбирать «каждый орнамент по приему лингвистики, доискиваясь его этимологии... воссоздавая примитивные начертания и иероглифы» [22, с. 67]. Особенно четко необхо-

димость следования в этнологии методам, сходным с лингвистическими (которые он основательно изучил), подчеркивал в ряде своих исследований, начиная с [369], Хокарт, вклад которого в исследование соответствующих конкретных вопросов отмечает Леви-Строс в настоящей главе. См. о Хокарте в этой связи в [48, с. 237—238; 50, с. 284—285]. О соотношении лингвистики и этнологии см. также [220].

[20] Имеются в виду работы Дж. Томсона [125; 126], оказавшие значительное влияние на ряд лингвистических исследований по индоевропейской (в частности, и славянской) терминологии родства. О современном состоянии вопроса о древнегреческой терминологии родства см. [313]. Из новейших социолингвистических исследований современной терминологии родства особый интерес представляет [255].

[21] Детально вопрос об индоевропейской системе родства рассмотрен в недавних публикациях Э. Бенвениста [20; 194] и П. Фридриха [311], где учтена и современная этнологическая литература.

[22] Греч. θεῖος 'дядя'<'божественный', по мысли Бонфанте, образовано от названия «бог» (греч. θεός), но иногда это слово, как и родственное название 'тети' (греч. τηθίς) считают связанным с такими словами «детского языка», как рус. *тетя* (ср. *дядя*); см. [313, с. 22, 51—61 и с. 50, § 3,3].

[23] Хокарт сам занимался и исследованием того, как специфика отношений между племянником и дядей по матери отражается в терминологии родства [360; 367]. В частности, он предвосхитил целый ряд выводов недавних работ Бенвениста [20; 194] о структуре индоевропейской системы родства.

[24] Детальное изложение истории китайской системы родства дается в [74].

[25] Излагаемая Н. С. Трубецким телеологическая модель исследования фонологических систем, развитая Пражской лингвистической школой [381—387; 393; 394] и повлиявшая на Леви-Строса, имеет общие черты с кибернетической концепцией систем, вырабатывающих себе цель в ходе эволюции [55].

[26] Идеи работы [617] были развиты Ф. Лаунзбери, одним из крупнейших представителей этнолингвистики, в его позднейших исследованиях [618—620]. К логическому описанию систем родства см. в особенности [84], где излагается система обозначений, принятая также и в работе [74]. Формулы этого типа впервые были даны Хокартом в его статье о системах родства [367], до сих пор признающейся одной из лучших в этой области.

[27] Выделение отношений, обязательных для словаря (или хотя бы для определенных его четко ограниченных областей), составляет в настоящее время основную задачу интенсивно ведущихся работ по лингвистической семантике; исследование словаря терминов родства поэтому представляет особый интерес для лингвистов.

[28] В ряде обществ, однако, такие «шуточные взаимоотношения» характеризуют пары лиц, обозначаемых обычно одним и тем же термином, в частности кросскузенов [856]. Ср. о шуточных отношениях в Африке [107, с. 132; 233; 703; 759].

[29] Антагонизм между братом матери и племянником отчетливо выражен в некоторых древнеближневосточных текстах, в частности в древнехеттском завещании царя Хаттусилиса I (XVII в. до н. э.), где он подробно излагает свои обвинения против сына своей сестры (в летописи того же царя он носит титул «сына брата Таваннаны» — царицы-матери).

[30] Относительно универсальности запрета инцеста см. также [46; 47; 614]. Согласно Леви-Стросу и Р. Якобсону, запрет инцеста, точнее говоря, построение ранних социальных структур, в большой степени определявшихся брачно-родственными отношениями на основе запрета инцеста, яв-

ляется одной из фундаментальных черт человеческих обществ наряду с производством орудий посредством орудий и построением слов (или морфем) из фонем: во всех трех случаях имеет место различение по крайней мере двух уровней внутри структуры [393].

[31] В строгом смысле проблема воздействия воспринимающего прибора на объект поставлена в квантовой физике.

[32] Задача формального описания языковой интуиции человека исследуется в тех разделах современной лингвистики, которые связаны с математической теорией (порождающих) грамматик [37].

[33] Для математического определения истории бесписьменных языков специальный аппарат разработан в лексикостатистике (глоттохронологии). Согласно гипотезе, основанной на анализе достоверных рядов эволюции письменных языков, которые упоминает Леви-Строс, при эволюции языка за 1000 лет может измениться лишь строго определенная часть главной части словаря языка (включающей обозначения обиходных действий и предметов). Это позволяет рассчитать время разделения и тех родственных языков, для которых письменные памятники отсутствуют [105, вып. 1].

[34] При исследовании теоретико-вероятностными и теоретико-информационными методами ряда проблем математической лингвистики [67; 68], связанных со стиховедением, акад. А. Н. Колмогоров пришел к выводу, что статистически достоверные выводы могут быть получены при анализе сравнительно небольших выборок (в статистическом стиховедении достаточными оказываются уже выборки в 50 строк). Этот вывод, который можно связать с наличием в языке (и в поэтических текстах) определенных структур, имеет принципиальное значение для выяснения возможностей статистического изучения общественных явлений. Создатель теории информации К. Шеннон пришел к сходному выводу о достаточности небольших текстов для решения задачи дешифровки.

[35] Применение вычислительных машин для решения самых различных проблем описательного и исторического языкознания составляет предмет новой, быстро развивающейся дисциплины — вычислительной лингвистики.

[36] Последовательное проведение аналогий между биологическими принципами, выявляемыми при исследовании организмов, и этнологическими выводами составляет отличительную черту книги А. Хокарта [364]. Некоторые из его выводов представляют интерес с точки зрения кибернетической теории сложно организованных систем (коллективов автоматов). В частности, противоположная крайнему функционализму школы Малиновского (см. выше) идея о том, что орган или социальный символ может, раз возникнув, вторично получить определенную функцию, на биологическом материале детально доказана в исследованиях по кибернетической биологии И. М. Гельфанда и его школы [144].

[37] Ср., в частности, исследования трехродового союза в работах Д. А. Ольдерогге [106].

[38] Ценностный аспект всех знаков (в том числе и языковых) был еще в 20-е годы подчеркнут в исследованиях М. М. Бахтина [31]. В последнее время по отношению к знакам искусства соединение знакового (семиотического) аспекта с ценностным (аксиологическим) предлагается Ч. Моррисом [678].

[39] О соотношении между знаками, брачными партнерами (женщинами) и материальными ценностями ср. также [167]. Поправку в интерпретацию нивхской системы, данную в этом плане Леви-Стросом, см. в [202].

[40] Намеченная Леви-Стросом программа исследований соответствует основным направлениям современной семиотики. В последних своих работах Леви-Строс рассматривает этнографию — «культурную антропологию» (понимаемую им как общая наука о человеческой культуре) как часть семиотики [603].

[41] Новейшие исследования древних индоевропейских систем родства [311] показывают, что они существенно отличались от современных. Древнейшая общеиндоевропейская система, определяемая как классификационная [20; 194; 360; 367], возможно одного из типов омаха [313; 106а], в частности, характеризовалась особой ролью терминов, обозначающих дядю (или старшего родственника) по матери (рус. диалект. *уй*, лат. avus, хеттск. ḫuḫḫa-) и племянника по матери (лат. nepos); ср. [618].

[42] Древнейшая китайская система родства и ее развитие изучены в серии работ М. В. Крюкова [72; 73; 74]. Особый интерес представляет наблюдение о таких правилах наследования в чжоускую эпоху [73], которые предполагают исчерпывание данного поколения, как в фиджийской системе, изученной Хокартом [366; 367], в аналогичной ей древнесингальской [706; 856] и в австралийских.

[43] Как показали независимо друг от друга Д. А. Ольдерогге [106а] и позднее Лаунзбери [618], к системам типа кроу-омаха относится древняя римская.

[44] Предложенные сопоставления характеристик систем родства с лингвистическими не учитывают типологической общности некоторых из языков перечисленных ареалов (например, тоновых тибето-китайских, западноафриканских, некоторых из центральноамериканских) и типологических сходств таких систем родства, как североамериканские системы родства кроу-омаха и древние индоевропейские.

[45] Из новейших культурно-антропологических работ, посвященных отношению к слову в первобытных культурах, особое значение имеет [227].

[46] Та же идея развивается в современных исследованиях вторичных семиотических систем, надстраиваемых над языком.

[47] В наиболее отчетливом виде критика классической (таксономической) структурной лингвистики за ее отдаление от основных антропологических проблем была высказана в трудах Хомского, который поставил в центре своей лингвистической теории изучение взаимосвязи языка и духовной деятельности.

[48] Под теорией коммуникации (или теорией передачи сообщений) имеется в виду теория информации, математические основы которой заложены К. Шенноном.

[49] О лингвистической теории Уорфа см. [105, вып. 1].

[50] Об изучении категории времени в разных системах знаков см. [51].

[51] Ввиду классификационного характера таких индоевропейских терминов родства, как *pətḗr 'отец', они относились ко всей группе родственников, исполняющих данную функцию в системе (так, указанный термин мог обозначать и 'отца', и 'брата отца').

[52] Более точные описания китайской системы родства см. [74].

[53] Понятие «арматуры» очень широко используется в последующих исследованиях Леви-Строса по структуре мифов [575; 589; 596; 600]; см. анализ этого понятия в [93—98].

[54] Анри Одрикур — выдающийся современный французский лингвист, исследователь языков Юго-Восточной Азии. Начал с занятий ботаникой под руководством акад. Н. И. Вавилова во время командировки в СССР, увлекся поставленными перед ним Вавиловым задачами исследования истории терминов, обозначающих растения (что было связано с осуществлявшейся великим русским ученым задачей открытия древних центров культурных растений). Позднее изучал историю техники по лингвистическим данным. Занимался описанием и историей вьетнамского, тайских, австронезийских языков, открыл происхождение системы вьетнамских тонов. На протяжении ряда лет Одрикур оживленно участвует в обсуждении идей Леви-Строса. Подробно о работах Одрикура и их роли для современной этнологии см. [280].

[55] В более широком смысле «языки» (структур родства, знаков мифологии и обрядовости) в нашей современной семиотической литературе называются вторичными моделирующими семиотическими системами, наука об исследовании всех этих систем в сопоставлении друг с другом и с естественным языком называется семиотикой.

[56] Идеи Леви-Строса о трех видах коммуникации в обществе использованы в трудах Р. О. Якобсона, где предлагается соответствующая классификация наук. В общую науку о коммуникации, включающую и коммуникацию услуг и материальных благ, в качестве составной части входят этнология, описывающая, в частности, коммуникацию, происходящую благодаря обмену брачными партнерами, и семиотика, исследующая обмен знаками [393].

[57] Для отдельных архаических обществ засвидетельствованы письменные источники, позволяющие установить соответствия между разными типами коммуникации, описанными Леви-Стросом. Так, на древнем Ближнем Востоке у хеттов по отношению к привилегированному социальному рангу привратников «Каменного дома» (усыпальницы хеттских царей) в одном и том же тексте предписывается асимметричность направления циркуляции брачных партнеров (в «Каменный дом» можно брать невест извне, но из него нельзя отдавать девушек в качестве невест и молодых людей в качестве зятьев, входящих в чужие дома) и повинностно-имущественных обложений (привратники «Каменного дома» освобождались от повинностей). В обоих случаях высший ранг характеризуется тем, что циркуляция идет в его направлении, но не от него. Сходные причины объясняют широкое использование эндогамии в качестве знака высшего ранга, а для самого высшего ранга — царского — использование инцестуозных браков (между братом и сестрой), как в древнем Египте, Хайасе, Армении, Парфии, в царстве инков, на Гавайях и в Кандийском царстве [856].

[58] Э. Сепир — замечательный американский лингвист, автор одного из лучших общих введений в изучение языка [121]. Сепир противостоял распространенной в американской лингвистике 30-х годов тенденции к рассмотрению языковых форм вне их значений. Он был одним из основателей современной этнолингвистики и предшественником новейшей лингвистической семантики, применяющей точные методы к исследованию значений слов и словосочетаний [774].

[59] Более аргументированно структурный анализ противопоставлений, реализуемых в традициях приготовления пищи у разных народов, дается в последующих работах Леви-Строса [575; 584; 597], ср. также [356; 378], но см., однако, критику его частных выводов в [786]. Для доказательства верности общей мысли о наличии определенной этнологической структуры в традициях кухни разных народов особенно важны исследования, касающиеся отдельных таких традиций. В частности, в кантонской (южнокитайской) традиции выявлено наличие структурного противопоставления 'холодных' и 'горячих' видов пищи, независимых от ее реальной температуры [161]. Это противопоставление совпадает с аналогичными южноазиатскими, в частности цейлонскими [853; 854; 855]; см. о значении этих фактов для доказательства реальности оппозиции такого рода [49; 50]. В том же плане исключительный интерес представляет разграничение «чистых» и «нечистых» видов пищи в индийской [265] и других типологически сходных с ней традициях. Ср. также анализ, недавно предпринятый по отношению к семиотическим оппозициям этого типа в Ветхом завете [791].

[60] Противопоставлению 'вареного' и 'сырого' в бразильских традициях посвящен целый том недавнего исследования Леви-Строса [575], где показана значимость этой оппозиции и для мифологической сферы; ср. [93—97].

[61] Существенные изменения в традиционные представления о соотношении между коллективом, говорящим на данном языке, и самим языком внесены успехами современной диалектологии, ареальной лингвистики и социальной диалектологии, составляющих часть социолингвистики.

[62] Принцип множественности синхронических описаний был впервые обоснован для фонологических систем в исследовании выдающегося лингвиста Чжао Юаньжэня, в частности, на материале китайских диалектов. Современные исследования, показывающие, что одно из синхронных описаний может совпадать с диахронической реконструкцией, позволяют подтвердить правильность тезиса Леви-Строса о том, что именно историческая точка зрения может быть здесь решающей.

[63] Согласно выводам известного специалиста по физике твердого тела Дж. Займана, наличие множественности моделей описания характерно для восточных традиций, но не для западной науки [864].

[64] О критерии простоты описания и других критериях, служащих для оценки лингвистических моделей, см. [105, вып. 1; 37].

[65] В более общем виде тезис о нескольких возможных языковых структурах, из которых делается выбор коллективом благодаря определенным историческим факторам, по отношению к теории эволюции грамматических структур развит крупнейшим польским лингвистом Е. Р. Куриловичем (1895—1978) [75].

[66] Обзор новейших работ, подвергающих критике идеи произвольности знака, дается в работе [35], там же см. уточнение самой постановки проблемы. Ср. также [678; 396а].

[67] В русской поэзии следует отметить прежде всего многочисленные опыты Хлебникова, пытавшегося также и теоретически обосновать свои эксперименты в области сходного осмысления слов, имеющих общие фонемы. Дальнейшую литературу вопроса см. [34; 396а].

[68] Относительно ассоциаций, естественно приписываемых красному как цвету крови, ср. [819; 438].

[69] В этом плане особый интерес представляет исследование Одрикура о «географии согласных», где отмечены особенности австронезийских фонологических систем.

[70] Особенно детально в различных языковедческих исследованиях недавнего времени (Э. Лароша и др.) изучена связь обозначений серебра и названий цветовых признаков как в индоевропейских («индогерманских» в терминологии основателей индоевропеистики), так и в других языках древнего Востока; серебро обозначается как 'яркое, блестящее, белое' в лат. argentum и древнеинд. arjuna-, родственных хеттск. ḫarki, а также в древнеегипетском ḥḏ, шумерском KÙ. BABBAR. Рус. *олово* и родственные названия свинца в балтийских языках этимологически связываются с лат. albus 'белый', тогда как, напротив, хеттск. dankuli 'олово' связано с хеттск. dankui- 'темный', нем. dunkel. При всех различиях в конкретных обозначениях во всех этих случаях сохраняется принцип выбора внутренней формы названия в зависимости от цветового признака.

[71] На позитивном аспекте ряда решений в «первобытных» обществах особенно настаивал в своих этнологических работах Хокарт [362; 364; 365; 366]. Леви-Строс здесь примыкает к линии, наиболее характерным представителем которой был высоко ценимый им Руссо.

[72] Дуальный характер структуры общества древнего Перу детально изучен Золотаревым [46; 47], а также Хокартом [364], сопоставившим эту структуру с социальной организацией некоторых современных племен того же ареала. Относительно дуальной структуры в Китае чжоуской и более ранней иньской эпох см. [72; 73], а также [49; 50; 62, с. 293—297].

[73] Более детально функции Орла и Ягуара в южноамериканских мифах рассмотрены Леви-Стросом в его основной четырехтомной книге о мифологии американских индейцев; см. особенно [575; 596].

[74] Гипотеза о наличии древней высокой культуры на Амазонке, пользовавшейся коллективным трудом при земледельческих работах, согласовалась бы и с общим культурно-историческим выводом о характере культур в бассейне великих рек, намеченным в свете теории «гидравлических» (ирригационных) обществ еще Л. И. Мечниковым [668] и развитым другими учеными [124]; ср. о роли искусственного орошения у пуэбло и в царстве инков в свете теории «гидравлических» (ирригационных) обществ [849], а также [62, с. 286 и 220].

[75] В свете новейших данных гипотеза о наличии у бороро (как и у некоторых других бразильских племен) следов высокоразвитой культуры может быть поддержана и некоторыми другими данными: в последнем своем труде о мифологии бороро Леви-Строс анализирует образ Большой Медведицы как двухколесной повозки [575, с. 288 и 334]. Древность этого образа, находящего аналогии в мифологиях Старого Света, может быть предположена на основании недавно обнаруженных при археологических раскопках древнеамериканских игрушечных моделей колесных повозок [62, с. 49], напоминающих аналогичные модели в древних культурах Старого Света; в последнее время открыты также и следы использования гончарного круга в ранних культурах Южной Америки.

[76] Как отметил в своих теоретических докладах выдающийся этнограф-американист Ю. В. Кнорозов, то, что в этнологии называется архаизмом (псевдоархаизм, по Леви-Стросу), аналогично ароморфозу в биологии в терминах акад. А. Н. Северцева; см. применение его идей к эволюции психики человека у Л. С. Выготского [33, с. 401—403 и 453].

[77] Современные данные о намбиквара см. [24]. Идея дуализма в структуре намбиквара, высказанная Леви-Стросом, не находит поддержки в исследованиях последнего времени.

[78] О социальной структуре разбираемых Леви-Стросом индейских племен Бразилии см. также [140]. Некоторые фактические неточности в построениях Леви-Строса указаны Мейбери-Льюнсом [658; 659, там же дальнейшая библиография], но см. ответ Леви-Строса [552; 603].

О социальной организации бороро см. в особенности [244], [160], а также [375], где, в частности, отмечается строгость соблюдения брачных запретов. На основании данных ранних работ Нимуендажу (на последующие труды которого в значительной степени опирался Леви-Строс) социальную структуру племен Центральной и Восточной Бразилии тонко описал А. М. Золотарев [46; 47].

[79] О результатах недавнего полевого обследования социальной структуры племен Бразилии см. [244; 658; 659].

[80] Следует, однако, заметить, что и по отношению к австралийским обществам остается дискуссионной проблема взаимоотношений между такими сосуществующими в пределах одного общества, в частности аранта, формами, как дуальные половины и подразделения внутри этих половин, тотемные группы, локальные классы. См. [47; 698], там же новейшая литература вопроса.

[81] Леви-Стросу осталась неизвестной более ранняя (1933) замечательная статья Хокарта, специально посвященная соотношению между двумя половинами и их дальнейшему подразделению у виннебаго [363]. Хокарт показал, что структура племени описывается на основании установленного им принципа многократно применяемого дихотомического деления внутри дуальных половин. Виннебаго «разделены пополам, но нижняя половина, в свою очередь, разделена пополам, поэтому они могут говорить, что разделены на две части или что разделены на три, не противореча себе. Нижняя половина воспроизводит структуру целого» [364, с. 175]. К половине Верха относится $2^2=4$ клана, к «немаркированной» половине Земли — в два раза больше кланов: $2^3=8$. Установленный Хокартом принцип последовательной дихотомии введен им в дедуктивную формализо-

ванную систему описания северных островов Фиджи. Эта система содержит лемму, по которой две противоположные единицы, образующиеся при последовательном дихотомическом членении внутри дуальной организации, относятся друг к другу, как правое к левому, внутреннее к внешнему [366; с. 33]. См. об этом принципе также [47; 49; 62, с. 282—292].

[82] Относительно структуры Куско см. анализ А. М. Золотарева [46, глава VIII] и Хокарта [364], подтверждающий описание в терминах двоичных противопоставлений.

[83] Проблемы морфологии имеются в виду в том широком смысле, восходящем к пониманию этого термина у Гёте и великих естествоиспытателей начала XIX в. [824; 675; 63], в каком писал о морфологии, т. е. структуре, волшебной сказки В. Я. Пропп [114], см. разбор его книги Леви-Стросом [552]. Невнимание к проблемам морфологии Малиновского — главы функциональной школы в этнологии — вызывало критику также и со стороны предшественника структурной антропологии Хокарта [364].

[84] Работы голландских этнологов (в особенности принадлежавших к лейденской школе), на которые здесь опирается Леви-Строс, во многом уже предвосхищали методы структурной антропологии.

Идея работы Леви-Строса [465], на которую он здесь ссылается, недавно развита применительно к социальной организации восточных бороро в [244].

[85] Более подробно о соотношении нечетной (в том числе трехчленной) системы с четной (в том числе дуальной) см. [50; 819]; в последней статье использованы, в частности, логические методы исследования этой проблемы.

[86] Противопоставление 'верховье' — 'низовье' как вариант более общей оппозиции 'верх'—'низ' характерно для пространственной модели мира таких сибирских народов с дуальной организацией, как кеты [61; 49; 50; 62, с. 270; 36].

[87] Важные для типологии и генетики социального поведения приматов данные о расположении детенышей и самок по отношению к центру и периферии выявлены в последние десятилетия японскими приматологами, исследовавшими пространственную концентрическую схему, выражающую иерархические отношения в обезьяньем стаде [150; 848].

[88] Точная датировка археологического комплекса в Поверти Пойнт дискуссионна; его иногда относят не к хоупвельской культуре, а к более ранней культуре «лесостепи» (Woodland); в частности, эту точку зрения принимал Крёбер [419, с. 820]. Относительно возможных аналогий между хоупвельской культурой и древними южноамериканскими (например, чиму) ср. [447, с. 94; 115, с. 125].

[89] О правомерности сопоставления социальных структур всех этих бразильских племен см. [658; 659].

[90] Относительно понятия зеркальной симметрии в современной науке см. [28; 30; 65; 115, с. 78—79, 116—117], а также статью [143], в которой акад. Г. В. Церетели отмечал в этой связи значение работы Леви-Строса [579]. Из новых работ Леви-Строса о симметрии см. [598].

[91] Соотношение между культурными героями Бакороро и Итуборе отвечает общему принципу соотношения между двумя основными героями близнечной мифологии в дуалистических обществах, сформулированному А. М. Золотаревым [46; 47].

[92] Троичные структуры обнаружены и в мифологии бороро, различающей нижнее «белое небо» — обиталище злых духов, верхнее «красное небо» — обиталище духов шаманов и шаманок (там же обитают «отец духов» и «мать духов») и третий — срединный — мир людей [160; 171]. К типологии подобных троичных цветовых структур ср. [819].

[93] С точки зрения аналогий между структурной лингвистикой и структурной антропологией описанные Леви-Стросом соотношения можно со-

поставить с взаимосвязью между парой противопоставленных языковых единиц (фонем или грамматических значений) и такой единицей, в которой снимается соответствующее противопоставление (архифонема, архиграммема); см. [49; 50; 62, с. 274—280].

[94] Та же «более общая дихотомия» на основании данных Нимуендажу была описана для бразильских племен А. М. Золотаревым [46; 47].

[95] О соотношении троичности и дуальности см. также [363; 364; 819; 50].

[96] «Целина представляет собой несущественный элемент» — здесь Леви-Строс пользуется терминологией, заимствованной из современной фонологии, где несущественным (non-pertinent) называется такой фонетический признак, который не играет роли для различения единиц высших уровней.

[97] Более подробно противопоставление сырой — вареный в Южной Америке рассмотрено в специальной монографии Леви-Строса [575], о Меланезии см. также [365; 366; 47].

[98] Ср. замечание известного специалиста по кибернетике Эшби: «Многие тернарные отношения более естественно истолковываются как бинарные отношения между переменной и парой» [153]. Излагаемая Леви-Стросом точка зрения близка и к тому пониманию соотношения диады и триады (бинарного и троичного отношения), к которому приходит известный этнолог-африканист Тернер [819], см. также о концепции Дюмезиля, подчеркивающего роль троичных (тернарных) соотношений [380].

[99] Дуальные половины у мивок в связи с их мифологией более детально рассмотрены Леви-Стросом в его монографии о североамериканской индейской мифологии в ее соотношении с южноамериканской [596].

[100] О роли четырех классов в системах с дуальной организацией см. [62, с. 282—284].

[101] Термин 'ценность' (valeur) в качестве основного понятия науки о знаковых системах был введен Ф. де Соссюром [776], метод которого Леви-Строс распространяет на анализ этнологических систем. Чрезвычайно существенные идеи о ценности знаков содержатся также в исследовании [31].

[102] В другом, диахроническом плане проблема установлений, не имеющих функций, ставилась в этнологии Хокартом, который, приводя также лингвистические (и биологические) параллели, полемизировал с точкой зрения, согласно которой у любого установления изначально должна быть функция. Согласно Хокарту, развитие может идти от установления, лишенного социальной функции, к постепенному приобретению таковой [364], что аналогично концепции, развиваемой в новейших трудах по кибернетической биологии [144].

[103] С этой точки зрения как архаический пережиток («псевдоархаизм», по Леви-Стросу) можно рассматривать обряд 'гражданской казни' (например, в XIX в. в России).

[104] Идеи Кеннона о физиологическом характере реакций «агрессии и бегства» были в дальнейшем развиты в работах К. Прибрама, получившего эти реакции при электрической стимуляции определенных частей мозга, в частности гипоталамуса, и при удалении амигдалы [111, с. 227 и 232].

[105] В действительности же для ряда обществ, в частности относящихся к типу шаманистских культур, к которому принадлежат и изучаемые в этой главе книги Леви-Строса североамериканские, существенно функциональное противопоставление двух типов шаманов («белых», приносящих благо, и «черных», приносящих порчу) и/или колдунов; ср. о кетах [49; 61; 62, с. 281].

[106] Кеннон в своей классической работе 1929 г. назвал гомеостатическими сервомеханизмы, служащие для регуляции функций организма со

стороны нервной системы. В теории Кеннона содержались элементы кибернетической концепции деятельности организма, развитые далее в модели гомеостата известного кибернетика Р. Эшби (1962). Работа гомеостатических сервомеханизмов мозга детально изучена в последнее время благодаря применению методов электрической стимуляции мозга, исследованию воздействия соответствующих химических веществ, а также в связи с изучением ориентировочной реакции. Эта последняя, как было показано в серии трудов проф. Е. Н. Соколова, возникает при каждом видоизменении конфигурации стимулов, что описывается как следствие взаимодействий механизмов внутри одного и того же мозга [111, с. 123, 200—226 и сл.].

[107] Consensus — лат. 'согласие, согласованность' — термин, обозначающий единодушное мнение всего сообщества, в частности всех специалистов.

[108] Ср. анализ личного опыта («я — переживание») и коллективного («мы — переживание») в книге [31].

[109] Судебная практика, описанная у зуньи, находит разительные психологические параллели в средневековых процессах ведьм и их аналогах более позднего времени.

[110] В гуманитарных науках различные системы оценок для сравнения между собой разных описаний одних и тех же совокупностей фактов (языка) особенно детально разработаны в теории порождающих грамматик [37].

[111] В подлиннике «отблески» обозначены словом illuminations («озарения»), которым назывался сборник стихов А. Рембо, в большой степени посвященный поэтическому выявлению подобных необычных состояний.

[112] Проблема соотношения между шаманом и психически ненормальным человеком была детально рассмотрена замечательным психоневрологом Давиденковым в специальной книге [44], имеющей исключительное значение для реконструкции ранних этапов истории культуры; см. также [115, с. 130].

[113] О развитии понятия «души» в свете данных сравнительной этнографии см. [425]. К переводу *пурба* 'душа' или 'сущность' ср. такие параллели, как хеттск. istanzana- 'душа, сущность'.

[114] Использование особых духов разных частей тела (глаз, рук, ног и т. д.) в качестве помощников шамана известно и в других шаманских традициях, см. о Сибири [64, с. 102—105, 231—233, рис. 94, 98, 210, 211; 115, с. 122—123]. Наличием таких представлений о «хозяинах» каждой части тела замечательный исследователь сибирского искусства С. В. Иванов объясняет железные изображения костей рук (под рукавом шаманского костюма у эвенков) в виде человеческих фигур. Металлические подвески — изображения кистей рук на шаманских костюмах у эвенков и нганасан — чаще всего обозначали духов — «караульщиков плеч» или хозяев костей (в частности, локтевой).

[115] Связь значений 'глаз' и 'источник' обнаруживается и в таких словах, как хеттск. šakuwa- 'глаз' (родственно хеттск. šakuwai- 'видеть', нем. sehen, англ. to see) и šakuni 'источник', сербо-хорватск *око* 'глаз'; 'глубокое место в воде, где на дне имеется источник', ст.-польск. *okno* 'ключ, родник', рус. *окно* (в болоте), латышск. velna acis 'чертов глаз, окно в болоте', лит. akìs 'окно в болоте', vandens akìs 'источник, глаз воды', аккад. inu 'глаз, источник' (с параллелями в других семитских языках). Согласно таким традициям, как древнегерманская, под мировым деревом находился глаз мифологического существа — Одина, равнозначный источнику [62, с. 129—130; 91; 92].

[116] Типологической параллелью могут служить кости (соответствующие определенным духам-помощникам) на одежде сибирского шамана [64].

[117] О символике червей в шаманизме см. [134; 135].

[118] К тем же ритуальным и мифологическим истокам восходит карнавальное представление гротескного тела, населенного чудовищами (как тело великана у Рабле); см. [19].

[119] Иероним Босх — великий голландский художник, на несколько веков опередивший в своих картинах направление современного изобразительного искусства, связанное с символикой подсознательного.

[120] Как показал Бенвенист [20; 193], под означаемым следует иметь в виду не реальный предмет, а соответствующий концепт (понятие).

[121] Согласно новейшим исследованиям язык символических действий как в истории одного человека, так и в истории человечества предшествует словесному языку и служит базой для усвоения последнего.

[122] Исследования упоминаемого Леви-Стросом Хидена показали, что при стимуляции нейронов вырабатывается больше рибонуклеиновой кислоты, чем в любой другой ткани тела. Дальнейшее развитие этих исследований привело к установлению роли рибонуклеиновой кислоты для процессов индукции и для сохранения и разрушения следов, объясняющих механизм памяти, а также и при изменениях поведения, в том числе и при поражениях мозга [111, с. 52—64, 289—291].

[123] Термин «кристаллизация» по отношению к эмоции во французской традиции восходит к Стендалю, подробно изложившему свою концепцию кристаллизации в трактате о любви.

[124] О бессознательном и подсознательном ср. [149]. Подход к проблематике бессознательного с позиции структурной лингвистики и семиотики был намечен еще Сепиром [121; 774] и Бенвенистом [20] и развит в исследованиях ряда современных психиатров и психоаналитиков (Лакана, Шэндза).

[125] Здесь особенно наглядно обнаруживается сходство идей Леви-Строса и книги В. Я. Проппа [114], с которой Леви-Строс при написании этой статьи в 1949 г. еще не был знаком. Позднее Леви-Строс сам отметил это сходство [552], простирающееся вплоть до совпадения термина — «функция» (у Проппа выделяется несколько основных функций в структуре волшебной сказки). Сходные идеи были намечены также и в книге [34].

[126] Здесь обыгрывается название эпопеи Марселя Пруста «В поисках утраченного времени».

[127] Хокарт и в ряде других отношений может рассматриваться как один из предшественников, если не создателей, структурной антропологии.

[128] Ж. Дюмезиль — крупнейший французский специалист по сравнительной мифологии и лингвист, один из предшественников структурной антропологии, в особенности структурного анализа мифов; см. о Дюмезиле в этой связи в последующих работах Леви-Строса [80; 575]. Уже первая работа Ж. Дюмезиля о волшебном напитке в индоевропейских традициях (от многих выводов которой он сам в дальнейшем отказался) в 20-х годах привлекла внимание не только специалистов по мифологии, но и лингвистов (в частности, А. Мейе), поскольку в ней для изучения мифологии последовательно применялся метод, близкий к лингвистическому сравнительно-историческому; ср. о работах Дюмезиля по германской мифологии [91; 92]. На протяжении тридцати лет Дюмезиль опубликовал целую серию книг об индоевропейской мифологии и ее преломлении в отдельных индоевропейских традициях, завершением этого цикла работ явились обобщающая монография об архаической римской религии (см. об этой книге [380]) и трехтомный труд о мифе и эпопее, где дается новое истолкование ряда индоиранских мифов и указывается на их родство с другими индоевропейскими, в особенности кельтскими. В частности, не только для сравнительной мифологии, но и для этнологического изучения индоевропейских древностей большое значение имеет открытие Дюмезиля, по которому индоиранский миф об инцесте разнополых близне-

цов (древнеиндийских Ямы и Ями, пехлевийских Yima и Yimāk) имеет общее происхождение с кельтским мифом о тройне братьев Findeamna (вторая половина имени родственна имени Ямы), которых их сестра уговорила вступить с ней в брачную связь. Соответственно имя персидского эпического героя Jamšid (Джемшид) разъясняется из более древнего Yima-Xšaeta 'Царь-Близнец', что имеет огромное значение для выяснения типа первоначальной социальной организации индоиранцев и индоевропейцев. Оживленную дискуссию вызвала идея Дюмезиля о тройственном характере древнего индоевропейского пантеона, где каждому из основных божеств соответствует одна из трех основных функций — жреческая (например, Юпитеру в Риме), военная (Марсу), хозяйственная (Квирину). Целый ряд идей Дюмезиля развит в новейших исследованиях по индоевропейской мифологии [392]. Существенное значение имеют также исследования Дюмезиля по осетинскому нартовскому эпосу.

129 А. Грегуар — выдающийся бельгийский ученый, в годы войны работавший в Нью-Йорке в научном центре, объединявшем многих крупнейших представителей гуманитарных наук (среди них были Леви-Строс и Р. Якобсон). Особое значение имеет исследование Грегуара об Асклепии, где на широком сравнительном материале показана роль божества — крота (или мыши) в мифологиях средиземноморского ареала (ряд идей этой работы развит в недавних трудах В. Н. Топорова).

130 К. Юнг — создатель современной «глубинной» философии, в которой особый интерес вызвала концепция архетипов, важная и для сравнительно-психологической интерпретации универсальных мифологических символов. Начав с классического психоанализа, Юнг позднее отошел от него и выработал принципы оригинальной аналитической психологии. Ср. о теории К. Юнга [12].

131 Идея о наличии определенных закономерных соответствий между звучанием и значением вновь подробно исследуется в лингвистических и экспериментально-психологических работах самого последнего времени; см. [35] с дальнейшей литературой вопроса.

132 О статистическом (точнее, вероятностном) подходе к проблеме необратимости времени ср. [51].

133 Относительно периода «до начала времени» в мифе см. детально [136; 135, а также 51].

134 Для некоторых мифов, однако, особенности конкретного языка, на котором они составлены, представляются исключительно важными. Так, двузначность слова (например, кетское — енисейское-остяцкое in 'коготь, игла, шип') может объяснить мифологический сюжет, согласно которому орлица добывает себе коготь, посылая героя мифа за шипом (колючкой — иглой) рыбы — ерша [52].

Из примеров, относящихся к древним письменным языкам Ближнего Востока, можно сослаться на древние клинописные хеттские мифы об исчезновении и возвращении божества (в частности, бога грозы), где слова šankuiš 'ноготь' (родственно рус. *ноготь*, лат. unguis) и dankuiš 'темный' (родственно нем. dunkel) объединяются на основании звуковых ассоциаций между ними. Роль в древних общеиндоевропейских, как и в древнеиндийских, мифологических текстах звуковых ассоциаций между словами, повторяющими в виде анаграммы звуки имени мифологического героя, видна из недавно осуществленных опытов реконструкции этих текстов [62, с. 99—102; 63].

135 Этой же идеей руководствуются ученые, исследующие миф как одну из подъязыковых (и в этом смысле *вторичных*) моделирующих знаковых систем [59—63]. Ср. также о языке и мифе [86], там же библиография.

136 Дальнейшие исследования (как и более ранняя работа Проппа [112; 114] показали, что при исследовании мифа и сказки исходные еди-

ницы могут быть и значительно больше фразы [92; 96; 97]. По сходному пути идет и развитие «текстовой лингвистики», которая от исследования отдельных словосочетаний и фраз переходит к анализу крупных блоков текста [48]; ср., например, на материале бороро [245].

[137] Любопытной иллюстрацией правильности этих теоретических допущений Леви-Строса могут служить трудности, возникшие у специалистов по письменностям древнего Востока при попытках дешифровки особого рода клинописных текстов, которые, как это установлено в трудах Х. Гютербока, Э. Лароша и других ученых в последние годы, оказались клинописной записью аккадской и хурритской музыки.

[138] Сравнение музыки и мифа более подробно развито в последующем труде Леви-Строса [80; 575], где он указывает на Вагнера как на своего предшественника. В этом отношении разительную параллель к идеям Леви-Строса представляют труды С. М. Эйзенштейна, который при постановке оперы Вагнера «Валькирия» на сцене Большого театра в 1940 г. попытался проникнуть в саму структуру мифологического мышления, описанную им в статье «Воплощение мифа» [152]. В частности, основным образом, через который Вагнер в интерпретации Эйзенштейна раскрывает мифологическую картину мира, является мировое дерево — ясень Иггдрасиль. Не только этот образ германской мифологии [91], но и мировое дерево в других традициях, в этой связи изучавшихся Эйзенштейном, в последнее время детально исследованы структурными методами в качестве ключевого символа большинства мифологических систем; см., в частности, серию работ В. Н. Топорова [129; 130; 131; 133; 135]. В русской традиции, предшествовавшей Эйзенштейну и оказавшей на него влияние, связь музыки (именно в духе традиции Вагнера) с мифом отчетливо была выявлена в ранних сочинениях Андрея Белого, у которого даже сама форма «симфонии» может быть сопоставлена с формой первого тома труда Леви-Строса — «Мифологичные». Вместе с тем идеи связи музыки и мифа отчетливо видны и в раннем творчестве Стравинского, о чем по поводу «Весны священной» писал в одной из своих первых статей Т. С. Элиот (сам испытавший в своем поэтическом творчестве, особенно в «Опустошенной земле», воздействие таких исследователей мифологии, как Фрэзер). Ср. о взаимоотношении музыки и мифа [408].

[139] Имя отца Эдипа Лай (Лайос, греч. Λαιός) буквально означает 'левый', что можно связать с особой ролью левой руки (и вообще левой стороны) в мифологии [115, с. 114]; см. о роли противопоставления левой и правой стороны [47—50; 60, с. 94; 62, с. 226—277; 186; 673; 696].

[140] Суть процедуры Леви-Строса заключается в установлении им парадигматической структуры мифа; см: о парадигматике в языке и других системах знаков [105, вып. 2].

[141] Французское droit имеет значение «прямо» и «право», gauche — 'неловко', 'неуклюже'; значение «левый» в имени Лая Леви-Строс противопоставляет значению «правый», в свою очередь связанному со значением «прямой» (в слове «прямохождение»).

[142] Изображение женщины вверху как неба и мужчины внизу как земли обычны для архаического африканского (в том числе египетского) искусства, к которому восходит символ сфинкса. Сходная с изложенной в этом месте интерпретация символа дана Леви-Стросом и в его анализе семантики сонета Бодлера [155; 566].

[143] Идея о том, что растение является прообразом человека, может рассматриваться как архаический пережиток мифологии тех обществ, которые Одрикуром и его школой определены как «вегетативные» [280]. В психоаналитическом плане та же идея анализируется во многих записях о мифологии С. М. Эйзенштейна.

[144] Основание города близнецами разъясняется как мотив, связанный с культом близнецов, в замечательной книге [338], ср. [47].

[145] На материале ряда греческих мифов такой анализ разных вариантов был осуществлен Я. Э. Голосовкером в работе «Логика античного мифа» (в печати).

[146] В последующих работах Леви-Строса [575; 589; 596; 600] сделана попытка ввести ряд квазилогических символов.

[147] См. выше, примеч. 143, о теории Одрикура относительно «вегетативных» обществ; эта идея распространена Буато [280] и на ранние культуры эпохи палеолита, для которых восстанавливаются особые мифологические представления о поле по данным первобытного искусства.

[148] Функции близнечных пар как посредников между двумя рядами оппозиций описываются в работах [46; 47; 49; 50; 62]; ср. уже [338]. По отношению к пуэбло значительный интерес представляет асимметрия всей системы, где, как и в мифологии керес, оба бога войны связаны с левым рядом, чем объясняется и особая роль левой стороны у пуэбло и керес [673].

[149] Здесь, как и в других частях своей работы, Леви-Строс опирается на опыт применения алгебраической теории групп к этнологии, впервые осуществленного А. Вейлем в приложении к первой части диссертации Леви-Строса [835]; ср. [836].

[150] О трикстере — мифологическом плуте в мифологии североамериканских индейцев — см. [115, с. 176—179; 92; 96; 97]. Детально трикстер (койот) исследован Леви-Стросом в его более поздней книге [600].

[151] Соотношение природы и культуры изучается в ряде позднейших трудов Леви-Строса, где он выступает в качестве продолжателя давней французской традиции, восходящей еще к Руссо, о котором Леви-Строс специально писал [562; 572; рус. пер., 78].

[152] Лат. nebula имеет значение 'туман'.

[153] Машинное исследование мифов, программа которого была намечена Леви-Стросом, в настоящее время проводится в ряде центров.

[154] О характере «примитивного» мышления дикаря в его отношении к современной науке Леви-Строс детально пишет в своей специальной книге [564].

[155] Можно полагать, что из предисловия Р. О. Якобсона к английскому изданию «Русских волшебных сказок» [385; 391] К. Леви-Строс впервые еще в начале своей деятельности мог узнать о работе В. Я. Проппа [114], где был предвосхищен ряд основных принципов анализа, позднее сформулированных в статье Леви-Строса о структуре мифа; разительное сходство этих работ позднее было отмечено самим Леви-Стросом [552], когда благодаря выходу в свет книги В. Я. Проппа «Морфология сказки» [114] он получил возможность оценить этот труд во всем его объеме. Из других работ по славянской и индоевропейской мифологии и фольклору Р. О. Якобсона особенно существенно также его исследование о славянском мифологическом герое Змее Огнеппом Волке [391], где (развивая идеи замечательной статьи Жерне о Волке-Долоне в греческой мифологии) Якобсон, в частности, показал, что в индоевропейском мифе волк выступает одновременно как гонимый и как гонитель. Тем самым он предвосхитил такие позднейшие структурные анализы Леви-Строса, как разбор североамериканского индейского обряда охоты на орлов, где охотник и дичь меняются местами [553; 564; 596], как в аналогичной охоте, описанной в повести Андрея Платонова «Джан»; ср. [62, с. 125 и 277]. Конкретные выводы работы Якобсона подтвердились на материале различных индоевропейских традиций, в которых мифологический символ волка соотносится одновременно как с гонимым — преступником — изгоем, так и с предводителем военной дружины — князем Волком [54]. Р. О. Якобсону принадлежат также первые опыты структурного описания двоичных противопоставлений в славянской мифологии [154] и характеристика основных богов общеславянского пантеона [389; 392; 395], развитая в ряде

исследований других ученых [60; 62]. В области фольклористики совместная работа Р. О. Якобсона и П. Г. Богатырева [23] явилась программой применения методов, выработанных современной лингвистикой; дальнейшему осуществлению и детализации отдельных положений этой программы посвящены многочисленные конкретные исследования Р. О. Якобсона [391].

[156] Относительно соединения мужского и женского начал в мифе см. [183; 277].

[157] Мотив беременного мужчины характерен для древних мифологий Старого Света: египетской (миф о Горе и Сете) [89] и хеттской, где соответствующий эпизод буквально совпадает с египетским.

[158] Структурный анализ церемонии хако дан Хокартом также в [364, с. 226—227].

[159] Маркированность понимается здесь как в структурной лингвистике (в частности, в фонологии); маркированный член противопоставления отмечен существенным признаком (и поэтому обычно статистически реже встречается), тогда как статистически более частый немаркированный член опозиции не имеет соответствующего признака.

[160] Здесь Леви-Строс предвосхищает в известной мере понятие порождения, широко используемое в работах Хомского и его школы [37].

[161] О языковых союзах см. [137; 394].

[162] В пользу гипотезы о существовании древних контактов через Тихий океан между Америкой, с одной стороны, Океанией и Юго-Восточной Азией — с другой, в настоящее время собрано много свидетельств; см. [41; 42; 115, с. 362; 173; 174; 275; 276; 322; 344; 649; 665; 687; 719; 826]. В свете этих данных можно считать весьма вероятным наличие этих контактов. Относительно особенно часто обсуждавшейся в последнее десятилетие в научно-популярной литературе проблемы полинезийско-перуанских контактов выдающийся этнограф-американист Ю. В. Кнорозов в своем комментарии к «Истории государства инков» Инки Гарсиласо де ла Вега [427, с. 715—716] высказывает гипотезу, что в древнеперуанской легенде о гигантах отразилась полинезийская разведывательная экспедиция. Такая экспедиция «скорее всего могла достичь американского берега вблизи экватора, пользуясь экваториальным противотечением, а затем двинуться вдоль побережья на юг до зоны южного пассатного течения, с которым было очень удобно возвратиться в Полинезию, подождав благоприятного ветра (в легенде „гиганты“ жили довольно долго на берегу). Мыс св. Елены на северном конце Гуаякильского залива вполне подходил для стоянки полинезийских разведчиков, ожидавших попутного ветра. „Гиганты“ прибыли на лодках, что совершенно необычно для прибрежных индейцев, плававших на плотах. Полинезийцы вполне могли сойти за великанов у низкорослых прибрежных индейцев. „Гиганты“ не стремились завоевать индейцев и не боялись их, захватывали женщин и, очевидно, познакомились с местной культурой. Полинезийское название сладкого картофеля совпадает с местным названием ( *кумар*), употреблявшимся только в этой провинции» [427, с. 716]. Последний аргумент используется в книгах, написанных на эту тему Туром Хейердалом.

[163] В Индии и в странах Юго-Восточной Азии, испытавших влияние индийской культуры, сходные изображения, построенные по тем же принципам, известны под названием kāla-makara-toraṇa [236—238; 267]. Они находят весьма близкие соответствия в искусстве доколумбовой Центральной Америки, что не раз отмечалось в работах, посвященных контактам, вероятно осуществлявшимся через Тихий океан [ср. 275; 276; 344].

[164] Изображение характерных признаков животных специфично и для самых ранних китайских пиктограмм Иньской эпохи [145, с. 445—466], что сближает их и с наиболее архаическими образцами первобытного искусства [450].

[165] О симметрично развернутом или «удвоенном» изображении в культурных традициях тихоокеанского ареала ср. [115, с. 358—369]. Для обсуждения вопроса о том, в какой мере сходство таких изображений может объясняться не генетическими, а типологическими факторами, исключительный интерес представляет обнаружение сходного принципа в древнегерманском искусстве, где, впрочем, отдельные образы этого типа связывают с восточными влияниями [372]. В частности, древнегерманские сдвоенные изображения с мотивом волка [372, с. 32—33, рис. 15] аналогичны древнекавказским, что можно объяснить так же, как и подобные сходства соответствующих мифологических представлений [54, с. 400, 404, 407].

[166] Относительно изображения внутренностей животного как на «рентгеновских снимках» в первобытном искусстве, в частности австралийском, ср. [115, с. 290—291 и 305].

[167] Роль симметрии в первобытном искусстве в целом была очень значительной [115, с. 78—79 и 117; 30, с. 176; 142; 450].

[168] *Пату мере* у маори — каменное оружие, которым пользовались маори в Новой Зеландии (на языке маори *пату* 'ударить', 'оружие'; *мере* 'небольшое плоское каменное оружие').

[169] Сакральный характер имеет очень значительное число произведений так называемого «первобытного» искусства [115, с. 105—106; 142; 449; 450].

[170] С этой точки зрения может представить интерес бытующее у большого числа народов мира представление о множественности душ у человека [61; 425]. О психоаналитической интерпретации таких представлений, предложенной М. Клейн, см. [853].

[171] Проблема татуировки и маски внимательно рассмотрена в эстетических работах С. М. Эйзенштейна, предложившего сопоставление маски в позднейших культурных традициях с ее более ранним прообразом. Социальная структура обществ, использующих ритуальные маски, в последние годы стала предметом особых этнологических исследований.

[172] Социальные и знаковые функции одежды детально изучены П. Г. Богатыревым [23] — пионером внедрения структурных методов в этнологию.

[173] О тотемных столбах в связи с проблемой симметрично развернутого изображения см. подробно [115, с. 320—368].

[174] Изображение головы в фас и туловища в профиль характерно для определенного архаического стиля первобытного искусства [11; 115, с. 20; 450].

[175] В искусстве Новой Гвинеи, однако, обнаруживается довольно точное соответствие тотемным столбам в аналогичных ритуальных балках-столбах со сходной орнаментацией (они были описаны еще Миклухо-Маклаем, как и последующими исследователями).

[176] Согласно новейшим исследованиям социальной роли масок у североамериканских индейцев, может быть обнаружена определенная взаимосвязь между значимостью масок и типом порядка наследования (в частности, матрилинейным).

[177] О социальной структуре древнего Китая и символическом выражении рангов см. [72—74].

[178] О развитии китайского орнамента на бронзовых сосудах периода Шань-Инь в сопоставлении с иероглификой см. [115, с. 457—463]. Об общих закономерностях развития от изображения к орнаменту ср. [22; 48].

[179] А. Метро (1902—1963) — замечательный французский этнолог, автор превосходной монографии об этнографии о-ва Пасхи и большого числа работ по этнографии племен Южной Америки, покончил с собой в приступе отчаяния, вызванном его изоляцией от общества, в 1963 г. Перу Леви-Строса принадлежат рецензии на книги Метро [555] и статьи-некрологи, посвященные его памяти [567; 577].

[180] «Пополь-Вух» — книга родословных мифов о владыках Тотоникопана [109]. Упоминаемый Леви-Стросом мотив восстания вещей изложен в первой части этой старинной книги киче (гл. 3): «Тогда сошлись малые животные и большие животные, а деревья и скалы начали бить (деревянных людей) по лицам. И всё начало говорить: их глиняные кувшины, их сковородки, их тарелки, их горшки, их собаки, их камни, на которых они растирали кукурузные зерна, — всё, сколько было, поднялось и начало бить их по лицам. „Вы сделали нам много дурного, вы ели нас, а теперь мы убьем вас“, — сказали их собаки и домашние птицы...» [109, с. 17 и сл.]. Сходство этого центральноамериканского мифа с древнеперуанским, отраженным на сосуде чиму, было открыто немецким американистом В. Крикебергом в 1928 г., но не все ученые согласны с интерпретацией этой изомифемы как свидетельства общности двух культур [109, с. 200].

[181] Чиму — древнеперуанская культура, см. о ней [447].

[182] Детальный анализ североамериканских мифов о числе рыб в реках дан в последнем томе монографии Леви-Строса об американской индейской мифологии [600; ср. 62, с. 174]. С мотивом рыб, рассмотренным в этой главе книги Леви-Строса, в архаическом искусстве Старого Света представляется возможным связать гравированное изображение «оленей» (или мифологического лося), переходящих реку, и лосося на куске рога северного оленя (грот Лорте, Франция).

[183] Симпозиум, состоявшийся в 1952 г. в США, был посвящен исследованию культуры и языка совместными усилиями лингвистов (соответствующий доклад был сделан Р. О. Якобсоном) и этнографов (обобщающий доклад был представлен Леви-Стросом). Симпозиум сыграл существенную роль в оживлении интереса к основным проблемам изучения содержания культуры и семантики ее категорий.

[184] Индуктивное определение термина «структура» в лингвистике и других социальных науках дается в статье Бенвениста [20].

[185] Принципы сравнения разных моделей с точки зрения их адекватности лучше всего разработаны в современной теории формальных грамматик, где для этих целей применяется и соответствующий математический аппарат [37].

[186] Значение Ф. Боаса в качестве одного из основателей структурной лингвистики в настоящее время общепризнано; см., в частности, об этом [395, с. 477—496].

[187] Ср. о различии измерения и структуры также [395; 105, вып. 1].

[188] В теории информации, изложенной в книге Шеннона [787], можно говорить и о значительных успехах в количественном подходе к информации, например передаваемой в речевых сообщениях. Но в работах акад. А. Н. Колмогорова и его школы [67; 68] намечены пути к построению нестатистической теории информации, что согласуется с общими принципами, сформулированными в этом месте книги Леви-Строса. Относительно дальнейших путей в исследовании игр, начатом в теории Дж. фон Неймана [693], см. прежде всего общие принципы теории игр автоматов, имеющие важное приложение к социальным наукам [144].

[189] В качестве примера можно сослаться на детальные исследования системы кросскузенных браков в современных южноазиатских обществах [706; 856].

[190] Сводимость классической механики к статистическим законам несомненна, но обратное из этого не следует: квантовая механика несводима к классической.

[191] Теории самоубийства посвящено специальное исследование Дюркгейма, в свое время изданное в русском переводе; ср. [16].

[192] Ср. анализ формальных свойств (formal properties) грамматик в лингвистической теории Хомского и в соответствующих математических моделях [37; 105, вып. 2].

[193] Из критических замечаний, которые позднее делались Леви-Стросу без учета этих его возражений, ср. [108].

[194] Позднее Леви-Строс пришел к тому, что и в этнологических исследованиях (по отношению к обществам типа кроу-омаха) приходится применять статистические модели; ср. [593; 51].

[195] О категории времени, в частности в первобытных обществах и в концепции Леви-Строса, ср. [108].

[196] Современные исследования языковых универсалий на основе сравнения очень большого числа языков в этом смысле противопоставляются исследованиям в области порождающей грамматики и порождающей семантики одного конкретного языка, на основании которых также делаются выводы общего характера.

[197] Ср. сформулированное акад. И. Е. Таммом понимание пространства, впервые введенное Риманом и повлиявшее на современную физику: «Риман в своей диссертации, представленной для получения звания доцента, выразил глубочайшую мысль. Рассматривая метрику, или мероопределение пространств, он отметил, что существуют две и только две возможности: либо пространство дискретно, тогда его метрика заложена в нем самом, она дается простым счетом дискретных элементов, либо пространство непрерывно, тогда его метрика не может быть заключена непосредственно в нем самом, а должна обусловливаться извне, т. е. должна определяться, по тогдашней терминологии Римана, внешними связующими силами — bindente Kräfte.

Эйнштейн доказал созданием своей теории, что метрика нашего реального мира — четырехмерного пространства-времени — относится ко второму из указанных Риманом типов, а именно что она определяется находящимися в пространстве массами (включая и массу, несомую, например, светом и другими формами энергии)» [123, с. 91].

[198] О разных аспектах категории времени, в частности по отношению к мифу, в науке XX в. см. [51]. Соотношение мифологического и исторического времени исследовано в [136]. Особый интерес представляет применение в литературоведении М. М. Бахтиным понятия хронотопа, в математическом естествознании введенного для описания неразрывности пространства-времени. По Бахтину, каждый литературный жанр (в том числе и такие, которые еще близко стоят к сказке и мифу) характеризуется особым хронотопом.

[199] Ф. Х. Кашинг (1857—1900) — замечательный американский этнолог, посвятивший себя изучению племени зуньи. Кашинг совершил уникальный в своем роде опыт полного погружения в жизнь индейского племени, в котором в качестве его полноправного члена (а позднее и в качестве одного из членов совета племени и жреца) он прожил четыре с половиной года. Как писал сам Кашинг в своих заметках, опубликованных только в 1975 г. в связи с оживлением интереса к Кашингу (и переизданием его работ [247; 248]), «скоро придет время, когда будет установлено, что личное отождествление исследователя с наблюдаемым — это самое основное в подобных исследованиях, для которых необходимо, чтобы исследователь в избытке поглотил те первобытные явления, с которыми он имеет дело, проникся ими во всех смыслах — практическом, чувственном, эмоциональном» [327, с. 32]. Особое значение для современной науки, исследующей локализацию в мозге (в правом — недоминантном его полушарии) невербальной (в частности, жестовой) коммуникации [111, с. 398—401; 53, с. 7], является открытие Кашингом «ручных понятий» — способа мышления посредством жестов рук, которым пользуются индейцы. Краткое изложение в социологических терминах тех выводов Кашинга о семичленных структурах в мифологии зуньи, которые в этом месте своей книги упоминает Леви-Строс, см. [101].

[200] Морено был первым исследователем, построившим систему точных процедур описания социума, введя определенные количественные характеристики. Социометрия Морено оказала большое влияние на последующих исследователей социологии, ориентировавшихся на сближение этой науки с математикой. См. о социометрии Морено [128; 16, с. 85—86].

[201] О недостаточном внимании Малиновского к морфологии ср. выше, примеч. 83.

[202] О Дюмезиле см. выше, примеч. 128. В [80; 575] Леви-Строс называет Дюмезиля и французского синолога М. Гране (см. [324]) среди своих предшественников в структурном исследовании мифов.

[203] Морфология — наука о формах (структурах) в том смысле, который по отношению к биологическим явлениям был впервые введен Гёте [29; 824; 675], см. выше, примеч. 83, а под влиянием последнего — В. Я. Проппом, применившим принципы морфологии Гёте к гуманитарным наукам [114; 112]. В своих последних работах [567] Леви-Строс особенно подчеркивает связь своего подхода к мифу с морфологическим исследованием в духе подхода Гёте, развитого высоко ценимым Леви-Стросом английским биологом д'Арси Уэнуортом Томпсоном [163], чьи работы находят признание и у математиков, анализирующих структурные проблемы морфологии [28]. Ср. об этом сходстве в направлении научных исследований В. Я. Проппа и К. Леви-Строса [63].

[204] Для сопоставления данных социологических исследований структуры пространства города с этнологическими выводами о структуре поселений значительный интерес представляют результаты социологического анализа форм урбанизации [16, с. 116—133; 100]. В частности, для сопоставления с концентрической и диаметральной структурой поселений, изученной Леви-Стросом на примере поселений племен типа виннебаго и бороро (см. выше, с. 119—131), особенно существенны различные концепции городской структуры, например концепция концентрических зон и концепция секторов [100, с. 164—175]. Как для социологического исследования структуры современного города, так и для осмысления его результатов в более широкой антропологической перспективе чрезвычайно важны идеи по этим вопросам архитектора Корбюзье, который пытался вывести общие закономерности структуры города, исходя из характерного для французской традиции (и разделяемого Леви-Стросом) противопоставления культуры природе: «Чем дальше человеческая деятельность уходит от простейших реакций на внешние раздражения, тем ближе она к чистой геометрии: если, скажем, скрипка или стул — вещи, непосредственно соприкасающиеся с нашим телом, — построены по геометрии прикладной, то город — это уже чистая геометрия» [69, с. 32]. В частности, Корбюзье исследует в историческом плане концентрическую структуру древних поселений и радиальную и радиально-концентрическую систему более поздних городов [69, с. 95—96, ср. с. 224, 274]. Ср. также применение идей Корбюзье к планам строительства Москвы в 30-е годы [69, с. 106—111]. С Леви-Стросом Корбюзье в особенности сближает рассмотрение культуры дикаря как такой, которая в некоторых отношениях выше современной западноевропейской, что выявляется при анализе хижины дикаря, обладающей «всеми достоинствами типового сооружения» [69, с. 204].

[205] Очень подробно вопрос о соотношении структуры поселений, в частности раннего города, с социальными и ритуальными структурами был рассмотрен Хокартом [364; ср. также предисловие Нидхема ко 2-му изданию этой книги, с. XXX], предвосхитившим в этом отношении новейшие исследования В. Мюллера [684—688]. Как отметил Хокарт, наложение четырехчленной (диаметральной) структуры на концентрическую отражено в египетской иероглифике в письменном знаке для обозначения поселения, представляющем собой крест, вписанный в круг [364, с. 250; 126,

с. 62 и 72], что соотносится с определенным типом социальной структуры, как и подобные южноазиатские символы [62, с. 291 и 294—295].

206 Вывод Леви-Строса о возможности исследования социальных и психических структур на основе пространственных структур поселений представляет исключительный интерес для интерпретации археологических материалов; ср. [47].

207 А. Флетчер исследовал ритуал хако, пространственная структура которого была на основании его описания проанализирована Хокартом; см. выше, примеч. 10.

208 Относительно критериев, по которым устанавливается иерархия городов, см. [100, с. 62—73].

209 Методологические принципы этого типа использованы в таких новейших социологических исследованиях, учитывающих этнологические методы, как проведенные в Южной Азии Н. Ялманом [856] и Г. Обейесекере [706].

210 Более детально аналогия между различными дополнительными по отношению друг к другу физическими теориями и разными типами культур развита в целом цикле статей Бора, посвященных вопросам типологии культур и проблемам языка в свете философии современной физики. Ср. также [864].

211 Развитие этих идей Леви-Строса см. в [393].

212 Опираясь на идеи Леви-Строса, английский этнолог Р. Фокс выдвинул в последние годы модель антропогенеза, предполагающую особую важность для процесса очеловечивания сетей взаимных браков, основанных на обмене женщинами между отдельными группами [307], что создало новый тип обмена генами между группами. В пользу этой гипотезы говорит то, что из всех приматов только шимпанзе, которые и в ряде других отношений (использование орудий, размеры и характер системы жестовой коммуникации и т. п.) ближе всего к человеку, используют обмен самок между сообществами. Но обмен генофондом, происходящий благодаря этому, держится примерно на том же уровне, что и размер обмена генофондом между другими сообществами приматов [848, с. 539 и 553]. Ср. также об инцесте и экзогамии с точки зрения генетики [614].

213 О понятии коммуникационных игр см. в [843; 844].

214 Детальный анализ этих идей Леви-Строса см. в [167].

215 Анализ церемониального обмена *кула* см. в [27]. Близкие к *кула* явления в Австралии исследованы в [815, с. 71—77].

216 Экономическая этнология, намеченная Херсковицем еще в [351; 352], в последние годы стала особой научной дисциплиной, см. [294; 199; 312; 440]; особенно значительный вклад в эту науку внес М. Сэлинз [773].

217 В дальнейших теоретических исследованиях по этому вопросу была подчеркнута, во-первых, роль семиотики как науки об обмене различными сообщениями (частным случаем которых являются словесные сообщения, представляющие собой объект лингвистики) для всего комплекса наук о коммуникации [393], во-вторых, важность сопоставления проблемы роли правил в разных семиотических дисциплинах [116].

218 Относительно количества информации, содержащейся в объекте $x$ относительно заданного объекта $y$ при определенной сложности соответствующих правил, см. [67; 68; 45].

219 В системе с экзогамными половинами каждому мужчине $x$ из половины $A$ предписан брачный партнер $y$ — жена из половины $B$ — и обратно. В этом смысле (по отношению к принадлежности $x$ к множеству $A$ и $Y$ к множеству $B$: $x \in \{A\}$, $y \in \{B\}$) можно говорить о количестве информации $I = 1$ в соответствующей системе брачных правил.

220 Теоретическая возможность обращения статистических моделей в механические может быть связана с возможностью чисто комбинатор-

ного (нестатистического) подхода к понятию количества информации [67; 68; 45].

[221] Более точное название системы «мурнгин» — вуламба.

[222] Ср. также аналогии между социальными и биологическими структурами у Хокарта, где, однако, уже в 1936 г. были выделены современные кибернетические понятия управления и информации [364].

[223] Под «замкнутостью» имеется в виду закрытость системы по отношению к наблюдателю.

[224] О месте «гавайского» типа в общей типологии систем родства см. [74].

[225] О политических системах в Африке см. также [302].

[226] Теория гипергамии позднее разработана, особенно на материале стран Юго-Восточной и Южной Азии, в работах [434; 856; ср. 794, с. 176—177; 62, с. 298].

[227] Pecking-order 'порядок клевания', термин, употребляемый в тех работах по зоопсихологии, на которых основана использованная в этом месте книги Леви-Строса модель крупнейшего современного специалиста в области теории систем А. Раппопорта [747]. Относительно современного состояния вопроса о различных типах подобных отношений в биологических сообществах см. [848].

[228] О Хокарте как предшественнике структурной этнологии см. выше, примеч. 10. Данная Хокартом схема отношений дарения земель на Фиджи отчасти сходна со схемами, предложенными для китайского общества чжоуской эпохи в [73], но в последних, по-видимому, отсутствовали нетранзитивные структуры, сходные с pecking-order.

[229] Нетранзитивность характерна в особенности для явлений карнавальной культуры [18; 19], этнологическая теория которых разработана в [433; 819].

[230] Из позднейших работ в области структурного исследования религии ср. кроме трудов самого Леви-Строса в особенности многочисленные работы Т. Бейдельмана по религиям Восточной Африки [186 и др.], учитывающие социальный контекст каждого явления.

[231] Для социальной психологии шаманизма особый интерес представляет работа [44].

[232] Относительно изученного Дюмезилем героя Локи в «Эдде» ср. [91].

[233] Развитие исследований в области связи социально-экономической структуры пуэбло с их мифологией см. [712; 782] (посмертно изданная работа рано умершего талантливого ученика Леви-Строса, исследовавшего обычаи пуэбло).

[234] Существенный интерес для этнологического изучения магических верований представляет также написанный в 20-х годах труд П. Г. Богатырева о магических действиях жителей Закарпатья [см. 23].

[235] Новейшие результаты в области исследования общей теории систем знаков изложены в работах [20; 48; 75; 116; 393; 395; 678].

[236] Однако возможности синтаксических сочетаний слов (при словаре языка объемом от $10^4$ до $10^5$) настолько велики, что число возможных вариантов одного предложения дает астрономически большие цифры. В фонологии также область применения статистических моделей, в том числе и теории информации, оказывается достаточно широкой; ср. [105, вып. 2].

[237] О гештальтпсихологии и ее достижениях см. [36, с. 16 и сл.; 101, с. 143 и сл.].

[238] О понятии системы и структуры (pattern) применительно к языку еще раньше Крёбера писал Сепир [121].

[239] О связи структурного подхода с идеями морфологии Гёте в работах В. Я. Проппа [112; ср. 63] см. выше, примеч. 83. В недавнее время эту связь вновь отмечает в последних своих работах и Леви-Строс [600],

ссылаясь при этом на работу биолога Д'Арси Уэнтуорта Томпсона [163], использованную им и в этой главе «Структурной антропологии».

240 М. Мосс описывал как целостное социальное явление дар [654], что было широко использовано Леви-Стросом в его книге о структурах родства [484] и в других его трудах.

241 Здесь и далее Леви-Строс цитирует исследования по морфологии Д'Арси Уэнтуорта Томпсона; см. о значении труда последнего также [28]. В более поздней работе Леви-Строс детально останавливается на сходстве применения метода координат у Д'Арси Уэнтуорта Томпсона и исследования мифов в его собственном труде [600].

242 Речь идет о математическом аппарате исследования систем родства, развитом математиком А. Вейлем в его приложении к диссертации Леви-Строса [835] и далее излагавшимся в значительном числе математических и этнологических работ: [836; 837; 794]. Ср. также критические замечания в [752; 402; 607].

243 Важнейшие лингвистические труды Бенвениста см. в [20], Ельмслева — в [105, вып. 1], Якобсона — в [394; 395]; вопрос о тропах — метафоре и метонимии Якобсон решает с точки зрения противопоставления двух осей языка — синтагматической и парадигматической. Это понимание метафорических отношений подобия и метонимических отношений смежности использовано позднее в совместной работе Якобсона и Леви-Строса о «Кошках» Бодлера [566, с. 252; рус. пер., с. 155]. Понятие метафоры и метонимии по отношению к мифу используется Леви-Стросом в его книгах о мифологии индейцев [575].

244 О математической лингвистике см. [37].

245 Названия бразильских племен, которыми занимался Леви-Строс в свою бытность в Бразилии.

246 Проблема «правых» и «левых» структур молекул была впервые намечена Пастером в связи с особенностями асимметрии живого вещества [28; 30; 65; 675].

247 Ж. Пуйон — ср. выше, примеч. 1.

248 Относительно двух типов обществ, из которых только по отношению ко второму можно говорить о направленном развитии во времени, см. также [51].

249 Ж. Ф. Ревель — французский публицист, автор книги о характере современной американской культуры (построенной частично на анализе средств массовой коммуникации — кино и телевидения).

250 Сходный метод исследования остаточных обычаев по отношению к знаковой деятельности человека развит в трудах Л. С. Выготского о высших психических функциях [33]. О сходстве подхода Леви-Строса и Выготского к проблемам истории психики см. [87].

251 О *кула* см. выше, примеч. 215.

252 Относительно нивхской системы родства, изученной Л. Я. Штернбергом, и ее интерпретации Леви-Стросом см. критический анализ в [202].

253 «Зачем нужны философы» — заглавие книги Ревеля [755], с которой полемизирует Леви-Строс.

254 Относительно антропологической лингвистики в США см. [774; 105, вып. 1; 617—620; 311].

255 Язык как фактор физической и духовной эволюции человека рассматривается и в новейших работах специалистов по молекулярной биологии [675]. О проблеме соотношения даты появления орудий труда и языка см. [355; 858].

256 О современном состоянии вопроса об эволюции рас или подрас см. [14].

257 Ср. широкое использование данных других наук о человеке как в современной физической антропологии [14; 450; 858], так и в тесно с ней связанной палеоневрологии [71].

[258] На роли противопоставления природы и культуры Леви-Строс подробнее останавливается в позднейших своих трудах [575], ссылаясь и на Ж. Ж. Руссо [561; 562; 572]. Исследованию антропологической теории Леви-Строса в аспекте противопоставления природы и культуры, в свою очередь, посвящен целый ряд специальных работ [342; 437; 674). См. также об исходном для современной науки понимании природы у древних греков [117].

[259] Проблема функции по отношению к предмету в этнологии впервые была раскрыта в пионерской работе П. Г. Богатырева [23; ср. о ней 105, вып. 1].

[260] Для соединения результатов структурной антропологии и фольклористики особое значение имели открытия В. Я. Проппа [112—114], осмыслению которых позднее была посвящена специальная статья Леви-Строса [552]; см. также об этом [96; 97].

[261] Проводимое в этом и других местах труда Леви-Строса различие разных соотношений между наблюдателем и объектом связано с влиянием на него идей Н. Бора [214]; см. ниже, примеч. 263.

[262] Термин «метагеометрия» в данном случае (в отличие от более строгого употребления логических терминов типа «метаматематика», имеющих в виду теорию математической теории) означает совокупность всех возможных геометрий.

[263] Идеи Бора о дополнительности человеческих культур были развиты им в целом ряде работ, связанных с общими вопросами лингвистики, психологии и культурологии.

[264] О соотношении семиотики и антропологии ср. [393]. Сам Леви-Строс в своих последующих работах включает антропологию в семиотику [549; 603], что ближе всего к идеям Г. Г. Шпета [151].

[265] В дальнейшем Сартр и Леви-Строс вступили в ожесточенную полемику по вопросам соотношения между антропологией и историей; см. [564].

[266] Имеется в виду работа М. Мосса о даре, с этой точки зрения рассмотренная Леви-Стросом в его диссертации [484] и в статье о Моссе [486; 542].

[267] В качестве примера расширения связей этого типа можно привести шуточные отношения, построенные по типу отношений между потенциальными свойственниками в ряде африканских обществ [107; 759; 233].

[268] Леви-Строс в ряде своих работ излагает точку зрения, согласно которой письменность возникла после выделения господствующих классов, которые и стали использовать ее в своих целях. С этой точки зрения Леви-Строс не считает раннюю письменность полезным явлением для общества в целом. Сходные идеи о создании письменности в ряде древних жреческих обществ именно жрецами развивались в ряде работ Ю. В. Кнорозова.

[269] С этой точки зрения для антропологии большой интерес представляет проблема роли преподавателя — лектора в университете, роли вечера поэта или концерта исполнителя по сравнению с радио- или телепередачей или фиксацией того же явления в кино, роли научных съездов, конференций и симпозиумов по сравнению с научными журналами и т. п. В более общем виде можно поставить вопрос о необходимости непосредственного контакта как обязательного условия творчества и об ограниченности размера всякой творческой сообщности людей (определяемой как лежащей в пределах 500—1000 человек на основании сопоставления античной Греции, Италии времени Возрождения, продуктивных объединений ученых в Европе XIX—XX вв.); см. [53, с. 4].

[270] Ср. неоднократно дававшуюся со сходной точки зрения критику славянофилов, а также более общее изложение данной проблемы в [151].

[271] Сам создатель теории дополнительности Н. Бор рассматривал математический язык как усовершенствованную форму обычного языка, нужную для передач тех значений, которые непередаваемы средствами повседневного языка [214].

[272] Из работ по географии человека (особенно много в этой области было сделано в XIX в. Э. Реклю и связанным с ним Л. Мечниковым [668]), см. [124], где изложение ведется в плане соотношения этой науки с антропологией и этнологией. Новейшую литературу см. в [14].

[273] Критические замечания о Леви-Брюле, связанные именно с отсутствием у него опыта полевых исследований, высказывал в своих лекциях по этнографии Л. Я. Штернберг.

[274] К общей теории музеев см. замечательные идеи предвестника современной документалистики, хранителя коллекций Румянцевского музея Н. Ф. Федорова [139].

О музеях и их эстетической функции существенные идеи высказаны в сочинениях А. Мальро по истории искусства.

[275] Существенное значение для антропологических исследований в России имел петербургский Музей антропологии и этнографии, в изданиях которого на протяжении многих лет печатались работы по этнографии и этнологии. Ср. также посвященное этому музею стихотворение Н. С. Гумилева («Есть музей этнографии в городе этом...»), которое, как и многие другие факты, наглядно свидетельствует о том, что уже в начале 20-х годов музей играл существенную роль в жизни не только научной, но и художественной интеллигенции.

[276] Проблема современного контакта культур очень велика и для искусства XX в., ср., например, роль африканского искусства в творчестве Пикассо и Модильяни [426], древнемексиканского, китайского и японского искусства для С. М. Эйзенштейна [152] и т. п. Этот аспект проблемы очень важен и для определения отношения между антропологией и эстетикой; ср. [819]. Как отмечал еще в 1926 г. Г. Г. Шпет, «более глубокое понимание искусства нуждается в особой психологии примитивных народов» [151, с. 7—8].

## БИБЛИОГРАФИЯ [1]


1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. М., 1955—1967.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — Т. 4, 1955, с. 419—459.
3. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. — Т. 8, 1957, с. 115—217.

3а. Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов). — Т. 12, 1978, с. 709—738.

4. Маркс К. К критике политической экономии. — Т. 13, 1959, с. 1—167.
5. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. — Т. I—III. — Т. 23—25 (Ч. I—II), 1960—1962.
6. Маркс К. Письма И. Вейдемейеру. — Т. 28, 1962, с. 422—428.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. — Т. 20, 1961, с. 1—338.
8. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. — Т. 21, 1961, с. 23—178.
9. Энгельс Ф. Письмо К. Марксу 8 декабря 1882 г. — Т. 35, 1964, с. 103.
10. Энгельс Ф. Письмо К. Каутскому 10 февраля 1883 г. — Т. 35, 1964, с. 361—363.

11. *Абрамова З. А. Палеолитическое искусство на территории СССР. М.—Л., 1962.
12. *Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии. — О современной буржуазной эстетике. Вып. 3. М., 1972.
13. *Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.
14. * Алексеев В. П. География человеческих рас. М., 1974.
15. * Алексеев В. П. Структурный подход к проблеме бессознательного. — «Природа». 1974, № 8.
16. *Американская социология. М., 1972.
17. *Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — Расы и народы. Т. 2. М., 1972.
18. *Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
19. *Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура Ренессанса и средневековья. М., 1965.
20. *Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.

20а. *Бессознательное. Природа. Функции. Методы исследования. Под ред. А. С. Прангишвили, А. Е. Шерозия, Ф. В. Бассина. Т. I—III. Тб., 1978.

21. *Блок М. Апология истории. М., 1973.
22. *Бобринский А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. — Труды Ярославского областного съезда (исследователей истории и древностей Ростово-Суздальской области). М., 1902.
23. *Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
24. *Боглер Л. Индейцы намбиквара — маргинальная группа в Бразилии. — СЭ. 1972, № 3.


[1] Звездочкой (*) отмечены дополнения редактора.

25. *Бромлей Ю. В. Еще раз о соотношении этнической и экономической общности. — СЭ. 1972, № 3.
26. *Бромлей Ю. В. Опыт типологизации этнических общностей.— СЭ. 1972, № 5.
26а. *Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
27. *Бутинов Н. А. Папуасы Новой Гвинеи (хозяйство, общественный строй). М., 1968.
27а. *Бутинов Н. А. Леви-Стросс и проблемы социальной организации австралийских аборигенов. — Этнография за рубежом. М., 1979.
27б. *Васильев Л. С. Становление политической администрации (от локальной группы охотников и собирателей к протогосударству чифдом). — НАА. 1980, № 1, с. 172—186.
28. *Вейль Г. Симметрия. М., 1968.
29. *Вернадский В. И. Гёте как натуралист. — «Бюллетень Московского общества испытателей природы». Т. 51. Отдел геологии. Т. 21. М., 1946.
30. *Вернадский В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965.
31. *Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929 (фототипическое переиздание: «Janua Linguarum», Series anastatica, 5. The Hague—Paris, 1972).
32. *Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. М., 1956.
33. *Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960.
34. *Выготский Л. С. Психология искусства. Изд. 2-е. М., 1968.
35. *Гамкрелидзе Т. В. К проблеме произвольности языкового знака.— ВЯ. 1972, № 6.
36. *Ганзен В. А. Восприятие целостных объектов. Л., 1974.
37. *Гладкий А. В. Формальные грамматики и языки. М., 1973.
38. *Грецкий М. Н. Французский структурализм. М., 1971.
39. *Грецкий М. Н. Структура структурализма. — «Философские науки». 1973, № 1.
40. *Грецкий М. Н. Человек и природа в концепциях структурализма. — «Природа», 1974, № 7—8.
41. *Гуляев В. И. К вопросу об азиатских влияниях на древние цивилизации Центральной Америки. — Археология Старого и Нового Света. М., 1966.
42. *Гуляев В. И. Америка и Старый Свет в доколумбову эпоху. М., 1968.
43. *Гуревич А. Я. Марк Блок и «Апология истории». — Марк Блок. Апология истории или ремесло историка. М., 1973.
44. *Давиденков С. П. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947 (см. также перепечатку отрывков из книги: «Природа». 1975, № 8).
45. *Звонкин А. К., Левин А. А. Сложность конечных объектов и обоснование теории информации и случайности с помощью теории алгоритмов. — «Успехи математических наук». Т. 25. Вып. 6, 1970.
46. *Золотарев А. М. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. 1941 (рукопись архива Института этнографии АН СССР. Москва); частично опубликована в кн.: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
47. *Иванов Б. В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рец. на кн.: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология). — СА. 1968, № 4.
48. *Иванов В. В. Лингвистика и гуманитарные проблемы семиотики. — ИАН СССР. Серия языка и литературы. Т. 27. 1968, № 8.

49. *Иванов В. В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях. — НАА. 1969, № 5.
50. *Иванов Вяч. В. Бинарные структуры в семиотических системах. — «Системные исследования. Ежегодник. 1972». М., 1972.
51. *Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века. — Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.
52. *Иванов В. В. Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд. — Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1 (5). Тарту, 1974.
53. *Иванов В. В. Знаковые системы научного поведения. — Научно-техническая информация. Серия 2. Информационные процессы и системы. 1975, № 9.
54. *Иванов В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка. — ИАН СССР. Серия литературы и языка. Т. 34, 1975, № 5.
55. *Иванов В. В., Лекомцев Ю. К. Проблемы структурной типологии — Лингвистическая типология и восточные языки. М., 1965.
56. *Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
57. *Иванов В. В. К лингвистическому и культурно-антропологическому аспектам проблем антропогенеза. — Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.
58. *Иванов В. В. Клод Леви-Стросс и структурная антропология. — «Природа». 1978, № 1.
59. *Иванов В. В., Топоров В. Н. К вопросу о реконструкции кетского эпоса и его мифологических основ. — Симпозиум по структурному изучению знаковых систем. Тезисы докладов. М., 1962.
60. *Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
61. *Иванов В. В., Топоров В. Н. К описанию некоторых кетских семиотических систем. — ТЗС. Т. 2, 1965.
62. *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
63. *Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах. — Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975.
64. *Иванов С. В. Скульптура народов Сибири XIX—первой половины XX в. Л., 1970.
64а. *Каграманов Ю. М. Клод Леви-Стросс и проблема человека. — ВФ. 1976, № 10.
65. *Касинов В. Б. О симметрии в биологии. Л., 1971.
66. *Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972.
67. *Колмогоров А. Н. Три подхода к определению понятия «количество информации». — «Проблемы передачи информации». 1965. Т. 1. Вып. 1.
68. *Колмогоров А. Н. К логическим основам теории информации и теории вероятностей. — «Проблемы передачи информации». 1969. Т. 5. Вып. 3.
69. *Корбюзье М. Архитектура XX века. М., 1970.
70. *Котляр Е. С. Миф и сказка Африки. М., 1975.
71. *Кочеткова В. И. Палеоневрология. М., 1973.
72. *Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
73. *Крюков М. В. Социальная дифференциация в древнем Китае. — Разложение родового строя и формирование классового общества. М., 1968.
74. *Крюков М. В. Система родства у китайцев. М., 1972.

75. *Курилович Е. Очерки по лингвистике. М., 1962.
76. *Ланг Я. Основы и возникновение «тотемизма» (урегулирование пользования охотничьими угодьями у аборигенов Австралии). — «Acta ethnographica». Т. 16. Fasc. 3—7. Budapest, 1967.
77. *Леви-Стросс К. Пути развития этнографии. — «Курьер ЮНЕСКО», 1961, № 11.
78. *Леви-Стросс К. Руссо. — «Курьер ЮНЕСКО». 1963, № 3.
79. *Леви-Стросс К. Структура мифов. — ВФ. 1970, № 7.
80. *Леви-Стросс. Из книги «Мифологичные. 1. Сырое и вареное». — Семиотика и искусствометрия. М., 1972.
81. *Леви-Стросс К. Колдун и его магия. — «Природа». 1974, № 8.
82. *Леви-Стросс К. Миф, ритуал и генетика. — «Природа». 1978, № 1.
83. *Левин А. Е. Принципы семиологического анализа. — ВФ. 1974, № 9.
84. *Левин Ю. И. Об описании системы терминов родства. — СЭ. 1970, № 4.
85. *Лифшиц Мих. Критические заметки к современной теории мифа. — ВФ. 1973, № 8 и 10.
86. *Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура. — ТЗС. Т. 6, 1973.
87. *Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.
88. *Манизер Г. Г. Экспедиция академика Г. И. Лангсдорфа в Бразилию. М., 1948.
89. *Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956.
90. *Медникова А. А. Критический анализ идей и методов К. Леви-Стросса. — ВФ. 1971, № 11.
91. *Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
92. *Мелетинский Е. М. О семантике мифологических сюжетов в древнескандинавской (эддической) поэзии и прозе. — «Скандинавский сборник». Т. 18. Таллин, 1970.
93. *Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа. — ВФ. 1970, № 7.
94. *Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс. Только этнология? — ВЛ. 1971, № 4.
95. *Мелетинский Е. М. Мифологические теории XX века на Западе. — ВФ. 1971, № 7.
96. *Мелетинский Е. М. Сравнительная типология фольклора (историческая и структурная). — «Philologica». Исследования по языку и литературе. Л., 1973.
97. *Мелетинский Е. М. Структурная типология и фольклор. — Контекст-73. М., 1974.
98. *Мелетинский Е. М. Реферат книги К. Леви-Стросса Mythologiques. IV. L'homme nu. — Направления и тенденции в современном зарубежном литературоведении и литературной критике. Вып. 1. М., 1974, с. 81—97.
99. *Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
99а. *Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.
100. *Мерфи Р. Американский город. М., 1972.
101. *Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973.
102. *Муканов М. М. К трактовке интеллекта лиц, находящихся на разных ступенях исторического развития. — Мышление и общение. Материалы всесоюзного симпозиума. А.-А., 1973.
102а. *Муканов М. М., Чистяков Н. И. К. Леви-Стросс об идентичности мышления дикаря и современного человека. — Генетические и социальные проблемы интеллектуальной деятельности. А.-А., 1975, с. 71—86.

103. *Мулуд Н. Современный структурализм. М., 1973.
104. *Николова М. Основные философские проблемы французского структурализма. М., 1975.
105. *Новое в лингвистике. Вып. 1 и 2. М., 1960—1962.
106. *Ольдерогге Д. А. Кольцевая связь родов или трехродовой союз. — КСИЭ. Вып. 1. М.—Л., 1946.
106а. *Ольдерогге Д. А. Система родства баконго в XVIII в. — ТИЭ. Т. 52. М., 1959.
107. *Ольдерогге Д. А. Западный Судан в XV—XIX вв. (ТИЭ. Новая серия. Т. 3). М.—Л., 1960.
108. *Парэн Ш. Структурализм и история. — Структурализм: «за» и «против». М., 1975, с. 361—376.
109. *Пополь-Вух. Родословная владык тотоникапана. М.—Л., 1959.
110. *Потебня А. А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
111. *Прибрам К. Языки мозга. М., 1975.
112. *Пропп В. Я. Трансформация волшебных сказок. — Поэтика. Временник отдела словесных искусств. Т. 4. Л., 1928 (перепечатано в кн.: В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976).
113. *Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
114. *Пропп В. Я. Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969.
115. *Ранние формы искусства. М., 1972.
116. *Ревзин И. И. К развитию аналогии между языком как знаковой системой и игрой в шахматы. — Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970.
117. *Рожанский И. Д. Понятие «природа» у древних греков. — «Природа». 1974, № 3.
117а. *Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности (Библиотека всемирной истории естествознания). М., 1979.
118. *Сахарова Т. А. От философии существования к структурализму. — Критические очерки современных течений буржуазной французской философии. М., 1974.
119. *Семиотика и искусствометрия. М., 1972.
120. *Сенокосов Ю. П. Дискуссия о структурализме во Франции. — ВФ. 1968, № 6.
121. *Сепир Э. Язык. М.—Л., 1934.
121а. *Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976.
122. *Структурализм: «за» и «против». М., 1975.
123. *Тамм И. Е. А. Эйнштейн и современная физика. — Эйнштейн и современная физика. М., 1956.
124. *Тан-Богораз В. Г. Распространение культуры на земле. Основы этнографии. М., 1928.
125. *Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М., 1958.
126. *Томсон Дж. Первые философы (Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 2). М., 1950.
127. *Топоров В. Н. [Рец. на:] C. Lévi-Strauss. Anthropologie structurale. — Структурно-типологические исследования. М., 1962.
128. *Топоров В. Н. [Рец. на:] J. L. Moreno. Sociometry. Experimental method and the science of society. — Структурно-типологические исследования. М., 1962.
129. *Топоров В. Н. К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материале буддийского изобразительного искусства). — НАА. 1964, № 3.
130. *Топоров В. Н. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических противопоставлений. — ТЗС. Т. 2. 1965.

131. *Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце. — ТЗС. Т. 3, 1967.
132. *Топоров В. Н. К истории связей мифологической и научной традиции: Гераклит. — To honor Roman Jakobson. Vol. 3. The Hague—Paris, 1967.
133. *Топоров В. Н. К предыстории двух архаичных концепций. — Σημειωτική. III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968.
134. *Топоров В. Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). — ТЗС. Т. 4, 1969.
135. *Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — ТЗС. Т. 5, 1971.
136. *Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — ТЗС. Т. 6, 1973.
137. *Трубецкой Н. С. Мысли об индоевропейской проблеме. — ВЯ. 1958, № 1.
137а. *Тульвисте П. К. Леви-Стросс и проблема «первобытного мышления». — Материалы Всесоюзного симпозиума «Мышление и общение». А.-А., 1973.
137б. *Уайт Х. Модели систем родства с предписанным браком. — Математические методы в социальных науках. М., 1973.
138. *Уорсли П. Когда вострубит труба. М., 1963.
139. *Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 2. М., 1913.
140. *Фейнберг Л. А. Индейцы Бразилии. М., 1974.
141. *Филиппов Л. И. Структурализм (Философские аспекты). — Буржуазная философия XX века. М., 1974.
141а. *Филиппов Л. И. Структурализм и фрейдизм. — ВФ. 1976, № 3.
141б. *Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
142. *Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974.
143. *Церетели Г. В. Метр и ритм в поэме Руставели и вопросы сравнительной версификации. — Контекст-73. М., 1974.
144. *Цетлин М. Л. Исследование по теории автоматов и моделированию биологических систем. М., 1969.
145. *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. М., 1971.
146. *Чернов И. А. Три модели описания культуры. — Qinquagenaria. Сб. статей к 50-летию Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972.
146а. *Черняк В. С. Теоретическое и эмпирическое в историко-научном исследовании. — ВФ. 1979, № 6.
147. *Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ. 1972, № 3.
148. *Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Предыстория философии. Л., 1971.
149. *Шерозия А. Е. К проблеме сознания и бессознательного психического. Т. 1—2. Тб., 1969—1973.
150. *Шовен Р. От пчелы до гориллы. М., 1965.
151. *Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. М., 1927.
152. *Эйзенштейн С. М. Избранные сочинения. Т. 5. М., 1968.
153. *Эшби У. Р. Теоретико-множественный подход к механизму и гомостазису. — Исследования по общей теории систем. М., 1969.
154. *Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Т. 5. М., 1970.
155. *Якобсон Р., Леви-Стросс К. «Кошки» Шарля Бодлера. — Структурализм: «за» и «против». М., 1975.

156. Adam L. Das Problem der Asiatisch-Altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst. — «Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens». Bd 5, 1931.
157. Adam L. Northwest American Indian art and its early Chinese parallels. — «Man». Vol. 36, 1936, № 3.
158. Adam L. [Рец. на:] C. Hentze. Frühchinesische Bronzen und Kulturdarstellungen. — «Man». Vol. 39, 1939, № 60.
159. Albisetti C. Estudos complementares sôbre os Bororós orientais. — Contribucoes missionarias, publicacoes da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia (Rio de Janeiro), 1948, № 2—3.
160. *Albisetti C., Centurelli A. J. Enciclopedia bororo. Campo Grando, 1960.
161. *Anderson E. N., Anderson M. L. Gantonese Ethnohoptology. — «Ethnos». Vol. 34, 1969, № 1—4.
162. Auger P. L'Homme microscopique. P., 1952.
163. d'Arcy Thompson W. On growth and form. New ed. Vol. 1—2. Cambridge, Mass., 1952.
164. *Ardener E. The new anthropology and its Critiques. — «Man» (n. s.). Vol. 6, 1971, № 3.
165. *Aron R. L'Ethnologue entre les primitifs et la civilisation. — «Le Figaro littéraire», 24.XII.1955.
165a. *Aspelin P. L. Nambiguara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again. — BTLV. D. 132, 1976.
166. *Backès-Clément C. Claude Lévi-Strauss ou La structure et le malheur. P., 1970.
167. *Baal J. van. The part of women in the marriage: objects or behaving as objects. — BTLV. D. 126, 1970.
167a. *Badcock C. R. Lévi-Strauss: structuralism and Sociological theory. L. 1975.
168. Balandier G. Le Hasard et les civilisations. — «Cahiers du Sud». № 319, 1953.
169. Balandier G. Grandeur et servitude de l'ethnologie. — «Cahiers du Sud». № 337, 1956.
170. Baldus H. Os Tapirape. — «Revista de Arquivo Municipal». (São Paulo), 1944—1946.
171. *Baldus H. Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer. — «Anthropos». Bd 63/64, 1968/1969, № 1/2.
172. Bankroft H. H. The Native Races of the Pacific States of North America. Vol. 1—5. L., 1875—1876.
173. *Barthel T. S. Asiatische Systeme im Codex Land. — «Tribus». Stuttgart, № 21, 1972.
174. *Barthel T. S. Informationsverschlüsselungen im Codex Laud. — «Tribus». Stuttgart, № 22, 1973.
175. *Barthes R. La Pensée sauvage. — «Information sur les Sciences sociales». Vol. 1, 1962, № 4.
176. *Barthes R. L'Activité structuraliste. — «Les Lettres Nouvelles» (n. s.), 1963, février.
177. *Barthes R. Les sciences humaines et l'oeuvre de Lévi-Strauss. — «Annales». 1964, novembre-décembre.
178. Bastide R. Lévi-Strauss ou l'ethnographe «à la recherche du temps „perdu"». — «Présence africaine». 1956, avril—mai.
179. *Bastide R. La Nature humaine: le point de vue du sociologue et de l'ethnologue. — La Nature humaine. Actes du XIme Congrès des sociétés de philosophie de langue française. P., 1961.
180. *Bataille G. Un Livre humain, un grand livre. — «Critique». 1956, février.

181. Bate M. [Human ecology]. — Anthropology to-day. Ed. by A. L. Kroeber. Chicago, 1953.
182. Bateson G. Naven. Cambridge, 1936.
183. *Baumann H. Das doppelte Geschlecht. B., 1955.
184. *Beauvoir S. de. Les Structures élémentaires de la parenté. — «Les Temps Modernes», № 49, XI.1949.
185. *Beck B. Claude Lévi-Strauss. — «La Revue de Paris». VI. 1956.
186. *Beidelmann T. O. Dual symbolic classification. — The Right and the Left. Ed. by R. Needham. Chicago, 1973.
187. Benedict P. K. Tibetan and Chinese kinship terms.— HJAS. Vol. 6, 1942, № 3—4.
188. Benedict P. K. Studies in Thai kinship terminology. — JAOS. Vol. 63, 1943, № 2.
189. Benedict R. Patterns of culture. Cambridge, Mass. — New York, 1934.
190. Benedict R. Zuñi Mythology. Vol. 1—2. N. Y., 1934 (Columbia University Contribution to Anthropology, № 21).
191. Benedict R. Franz Boas as an ethnologist. — Franz Boas. 1858—1942, N. Y., 1943 (Memoirs of the American Anthropological Association. № 61).
192. *B. Beneš. Myšlení přirodních národů (Praha, 1971) (C. Lévi-Strauss). — «České literatura». Ročník 20, š. 2, 1972.
193. Benveniste E. Nature du signe linguistique. — «Acta Linguistica». Vol. 1, 1939, № 1 (*рус. пер. [20]).
194. *Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes. 1. Economie, parenté, société. P., 1969 (рус. пер. отд. глав [20]).
195. Berndt R. M. Kunapipi. Melbourne, 1951.
196. Berndt R. M. «Murngin» (Wulamba). Social organization. — AmAnth. Vol. 57, 1955, № 1, p. 1.
197. Bernot L., Blancard R. Nouville, un village français. P., 1953 (Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, 57).
198. Berre H. En marge de l'histoire universelle. T. 1—2. P., 1934—1952.
199. *Bessaignet P. Principes d'ethnologie économique. P., 1967.
200. Bidney D. [Рец. на:] The Science of culture. — AmAnth. Vol. 52, 1950, № 4.
201. Bidney D. Theoretical Anthropology. N. Y., 1953.
202. *Black L. T. Relative status of wife givers and wife takers in Gilyak Society. — AmAnth. Vol. 74, 1972, № 5.
203. *Blanchot M. L'Homme au point zéro. — «La Nouvelle. Revue Française». 1956, avril.
204. Boas F. The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, based on the personal observations and on notes made by G. Hunt. — «Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the Year 1895». P. 2. Report of the US Naturals Museums. Wash., 1897.
205. Boas F. Introduction. — J. Teit. Traditions of the Thompson river Indians of British Columbia. N. Y., 1898 (Memoirs of the American Anthropological Association. Vol. 6).
206. Boas F. (ed.). Handbook of the American Indian languages. P. 1—2. Wash., 1911—1922 (Bulletin of the Bureau of American Ethnology. № 40, p. 1).
207. Boas F. The Methods of Ethnology. — AmAnth. Vol. 22, 1920, № 4.
208. Boas F. Evolution or diffusion? — AmAnth. Vol. 26, 1924.
209. Boas F. Primitive art. Oslo, 1927 (Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning. Ser. B, Scrifter 8); N. Y., 1955.
210. Boas F. The Religion of the Kwakiutl Indians. P. 1—2. N. Y., 1930 (Columbia University Contribution to Anthropology. № 10). [P. 1 — Text; P. 2 — Translation].

211. Boas F. Some problem of methodology in the social sciences. — The new social science. Chicago, 1930 (Social Science Studies, № 18).
212. Boas F. History and science in anthropology: a reply. — AmAnth. Vol. 38, 1936, № 1.
213. Boas F. The limitations of the comparative method of anthropology [1896]. — Race, language and culture. N. Y., 1940.
214. Bohr N. Natural philosophy and human culture. — «Nature». 1939, vol. 143, № 3616 (*рус. пер.: Бор Н. Философия естествознания и культуры народов. — Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961).
215. Bonaparte M. Notes on the analytical discovery of a primal scene. — The Psychoanalitical study of the child. Vol. 1. N. Y. 1945.
216. *Boon J. A. From symbolism to structuralism. Lévi-Strauss in a literary tradition. Ox., 1972.
217. *Bradbury R. E. The Kingdom of Benin. — «West African Kingdom in the nineteenth century». Ox., 1967.
218. Brand C. S. On Joking relationships. — AmAnth. Vol. 50, 1948, № 1, p. 1.
219. Brice Parain. Les sorciers. — «Le Monde nouveau», V. 1956.
220. *Brogger J. Linguistics and social anthropology. — «Ethnos». Vol. 31, 1966, № 1—4.
221. *Brosse J. Comment lire Lévi-Strauss. — «Arts — Lettres — Spectacles». № 977, 1964, octobre.
222. Brunschvieg L. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Vol. 1—2. P., 1927.
223. *Buchler I. R., Selby H. A. A Formal Study of Myth. Austin, 1968.
224. «Bullletin international des sciences sociales» (Numéro special «Les mathématiques et les sciences sociales»). Vol. 6, 1954, № 4.
225. Bunzel R. L. Introduction to Zuñi Ceremonialism. — «Annual report of the Bureau of American Ethnology, 47th (1929—1930)». (Wash.), 1932.
226. *Caillois R. Illusions à rebours. — «La Nouvelle Revue Française», № 24, 1954; № 25, 1955.
227. *Calame-Griaule G. Ethnologie et langage: la parole chez les Dogons. P., 1965.
228. Cannon W. B. «Voodoo» death. — AmAnth. Vol. 44, 1942, № 2.
229. *Charbonnier G. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss. P., 1961.
230. *«Claude Lévi-Strauss». — «L'arc». 1965, № 26.
231. Colbacchini A. A. I Bororos orientali. Turin, 1925.
232. Colbacchini A. A., Albisetti P. C. Os Bororós orientalis. São Paulo, 1942.
233. *Colson E. Marriage and the family among the Plateau Tonga. L., 1938.
234. Cook W. A. The Bororo Indians of Matto Grosso. Wash., 1908 (Smithsonian Miscellaneous Collection. Vol. 50).
235. Cooper J. M. The South American marginal cultures. — «Proceedings of the 8th American scientific congress». Wash., 1940, vol. 2.
236. *Coral-Rémusat de G. Animaux fantastiques de l'Indochine, de l'Insulinde et de la Chine. — Conférence faite au Musée Louis Finot le 27 janv. 1936 — BEFEO. T. 36, 1937.
237. *Coral-Rémusat de G. Influences javanaises dans l'art de Rolûoh (IX-e siècle) et l'influence de l'art de Rolûoh sur le temple de Bantañ Srĕi (fin du X-e siècle). — JA. 1933.
238. *Coral-Rémusat de G. Concerning some Indian Influence: in Khmer Art. — «Indian Art and Letters». Delhi, 1933, vol. 7.
239. *Crassi K. Kinesic and Paralinguistic Communication. — «Semiotica». 7, 1973, № 1.
240. Creel H. G. On the origin of the manufacture and decoration of Bronze in the Shang Period. — «Monumenta Serica». 1935, vol. 1, fasc. 1.

241. Creel H. G. Notes on Shang Bronzes in the Burlington House exhibition. — RAA. Vol. 10, 1936.
242. *Cressant P. Lévi-Strauss. P., 1970.
243. *Courrège P. Un modèle mathématique des structures élémentaires de la parenté. — «L'Homme». T. 8, 1968, № 3—4.
244. *Crocker J. C. Reciprocity and hierarchy among the Eastern Bororo. — «Man» (n. s.). Vol. 4, 1969, № 1.
245. *Crowell T. H. Cohesion in Bororo discourse. — «Foundation of language». Vol. 7, 1971.
246. Cushing F. H. Zuñi fetiches. — «Annual report of the Bureau of American Ethnology, 2nd (1880—1881)». (Wash.), 1883.
247. Cushing F. H. Outlines of Zuñi creation myths. — «Annual report of the Bureau of American Ethnology, 13th (1891—1892)». (Wash.), 1896. (*Новое издание: Museum of the American Indian, Heye Foundation, 1975).
248. Cushing F. H. Zuñi Breadstuff. N. Y., 1920 (Museum of the American Indians, Indian notes and monograph). (*Новое издание: Museum of the American Indian, Heye Foundation, 1975).
249. Dahlberg G. Mathematical methods for population genetics. L.—N. Y., 1948.
250. *Damisch H. L'Horizon ethnologique. — «Les Lettres nouvelles». 11-me année, n. s., 1963, № 32.
251. Davis K., Warner W. L. Structural analysis of kinship. — AmAnth. Vol. 39, 1937, № 1.
252. Davis K. Intermarriage in caste societies. — AmAnth. (n. s.). Vol. 43, 1941.
253. Davis K. The Development of the city in society. — Ist Conference on Long term social trends. 1947 (Social science Research council).
254. *Davy G. Les structures élémentaires de la parenté. — «L'Année sociologique», 3-me série, 1948—1949.
255. *Delaporte Y. Termes de parenté utilisés dans une population scolarisée de la banlieue parisienne. P., 1970.
256. Delcourt M. Oedipe ou la légende du conquérant. Liège, 1944.
257. *Dieterlen G. Les correspondences cosmobiologiques chez les Soudanais. — «Journal de psychologie normale et pathologique». 43e année, 1950, № 3.
258. *Dieterlen G. Essai sur la religion bambara. P., 1951.
259. Dobrizhoffer M. An account of the Abipones. Transl. from the Latin. Vol. 1—3. L., 1822.
260. Dorsey G. A. The Pawnee: mythology. P. 1. Wash., 1906.
261. Debois de Montpereux F. Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée... T. 1—5. P., 1839—1843.
261a. *Drummond L. Structure and process in the interpretation of South American Myth. — AmAnth. Vol. 79, 1977, № 4.
262. *Dumasy A. Restloses Erkennen. Die Diskussion über den Strukturalismus des Claude Lévi-Strauss in Frankreich. Berlin—München, 1962.
263. Dumezil G. Loki. P., 1948.
264. Dumezil G. L'Héritage indoeuropéen à Rome. P., 1949.
265. *[Dumont L.] Pure and Impure. [Рец. на:] M. H. Srinivas. Religion and society among the Coorgs of South India. — «Contribution to Indian Sociology». № 111, 1959, July (Paris—The Hague).
266. *Dumont L. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale (Les textes sociologiques. 6). Paris—der Haag, 1971.
267. *Dupont P. L'art kulên et les débuts de la statuaire Angkorienne. — BEFEO. T. 36, 1937.

268. Durkheim E., Mauss M. De quelques formes primitives de classification. — «L'Année sociologique». Vol. 6, 1901—1902.
269. Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
270. *Duvignaud J. Le vicaire des tropiques. — «Les Lettres nouvelles». 1958, juillet—août.
271. *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss. T. 1—2. Paris—The Hague, 1970.
272. Eggan F. Historical Changes in the Choctaw Kinship System. — AmAnth. Vol. 39, 1937, № 1.
273. Eggan F. (ed.). Social Anthropology of North American tribes. Chicago, 1937.
274. Eggan F. Social organization of the western Pueblos. Chicago, 1950.
275. *Ekholm F. G. On Possible Focus of Asiatic Influences in the Late Classic Cultures of Meso-America. — «Memoirs of the Society for American Archaeology». № 9, 1953.
276. *Ekholm F. G. The New Orientation Towards Problems of Asiatic American Relationship. Wash.. 1955.
277. *Eliade M. Méphistophelès et l'Androgyne. P., 1962.
278. Elwin V. The Muria and their. Ghotul. Ox., 1947.
279. *«Esprit» (n. s.), 1963, novembre. «La Pensée sauvage et le structuralisme» (специальный подбор статей, посвященный [564]).
280. *Ethnologie et Marxisme. — «La pensée». № 171, 1973, Special Ethnologie.
281. *Etiemble. Des Tarahumaras aux Nambikwaras, ou du peyotl à la tendresse humaine. — «Evidences». 1956, mars et avril.
282. Evans-Pritchard F. E. Nuer Time Reckoning. — «Africa». Vol. 12, 1939, № 2.
283. Evans-Pritchard E. E. The Nuer. Ox., 1940.
284. *Evans-Pritchard E. E. The divine kinship of the Shilluk of Nilotic Sudan. Cambridge, 1948.
285. Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology. Glencoe, Ill., 1951.
286. Farnsworth W. O. Uncle and nephew in the Old French Chanson de Geste. N. Y., 1913.
287. Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVI-e siècle. P., 1946.
288. *Fessard G. Le Fondement de l'herméneutique. — «Archivio di Filosofia». 1963, № 1—2.
289. Field H., Prostov E. Results of Soviet Investigations in Siberia. 1940—1941. — AmAnth. Vol. 44, 1942, № 3.
290. Firth R. We, the Tikopia. L.—N. Y., 1936.
291. Firth R. Malay fishermen. L., 1946.
292. Firth R. Elements of social organization. L., 1951.
293. Firth R. Contemporary British social anthropology. — AmAnth. Vol. 53, 1951, № 4, p. 1.
294. *Firth R. Economics of the New Zealand Maori. 2nd ed. N. Y., 1959.
295. *Firth R. The Sceptical Anthropologist? — Proceedings of the British Academy. Vol. 53. L., 1972.
296. *Fleischmann E. L'esprit humain selon C. Lévi-Strauss. — «Archives européennes de sociologie». T. 7, 1966.
297. Fletcher A. C. The Hako: a Pawnee Ceremony (Assist. by J. R. Murie). — «Annual report of the Bureau of American Ethnology. 22nd (1900—1901)». (Wash.), 1904, p. 2.
298. Ford C. S., Beach F. A. Patterns of sexual behaviour. N. Y., 1951.
299. Ford J. A. The Puzzle of Poverty Point. — «Natural History». (N. Y.), 1955, vol. 64, № 9.
300. Forde D. Marriage and the family among the Yako. L., 1941 (Monographs in social Anthropology. № 5).
301. Forde D. Double-Descent among the Yako. — «African System of kinship and marriage». Ox., 1950.

302. *Forde D., Kabbery P. M. (ed.). West African kingdoms in the nineteenth century. Ox., 1967.
303. Fortes M., Evans-Pritchard E. E. African political systems. Ox., 1940.
304. Fortes M. (ed.). Social structure. Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown. Ox., 1949.
305. Fortune R. F. The sorcers of Dobu. N. Y., 1932.
306. Fortune R. F. Arapesh Warfare. — AmAnth. Vol. 41, 1939, № 1.
307. *Fox R. Alliance and constraint sexual selection in the evolution of human kinship systems. — «Sexual selection and the descent of man, 1871—1971». Ed. by B. G. Campbell. Chicago, 1972.
308. *Frank N. Il buon Selvaggio. — «Il Mondo», giulio 1959.
309. Fric V., Radin P. Contributions to the Study of the Bororo Indians. — JRAI. Vol. 36, 1906, p. 2.
310. *Friedman J. Marxism. structuralism and vulgar materialism. — «Man» (n. s.). Vol. 9, 1974, № 3.
311. *Froedrich P. Proto-Indo-European Kinship. — «Ethnology». Vol. 5, 1966, № 1.
312. *Gabel C. Analysis of Prehistoric Economic Patterns. N. Y., 1967.
313. *Gates H. P. The Kinship terminology of Homeric Greek. — «Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics». Memoir 27 of the «International Journal of American linguistics». Suppl. to vol. 37, № 4, October 1971.
314. Gautier L. La chevalerie. P., 1890.
315. Geise N. J. C. Badujs en moslims. Leiden, 1952.
316. Geldern H. H. — «Zeitschrift für Rassenkunde». (Stuttgart), 1935, vol. 2.
317. Gifford E. W. Miwok Moieties. — «Publication in American Archaeology and Ethnology of the University of California». (Berkeley). Vol. 12, 1916, № 4.
318. Gifford E. W. Tonga society. — «Bulletin of the B. P. Bishop Museum». № 61, (Honolulu), 1929.
319. *Glucksmann M. Structuralist analysis in contemporary social thought. London—Boston, 1974.
320. Goldstein K. La structure de l'organisme. Trad. de l'allemande. P., 1951.
321. Goodennough W. H. The componential analysis of kinship. — «Language». 1956, vol. 32, № 1.
322.* Gordon C. H. Before Columbus. Links between the Old World and Ancient America. N. Y., 1971.
323. Gough E. K. Female Initiation Rites on the Malabar Coast. — JRAI. Vol. 85, 1955.
324. *Granet M. La pensée chinoise. P., 1934.
325. *Granger G. Evènement et structure dans les Sciences de l'homme. — «Cahiers de l'institut de Science Economique appliquée». Sér. M, № 1. 1957.
326. *Green A. La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure. — «Critique». № 194, 1963, juillet.
327. *Green J. D. The Man who Became an Indian. — «The New York Review of Books». Vol. 22, 1975, № 9.
328. Griaule M. Masques Dogons. P., 1938 (Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, 33).
329. Griaule M. Mythe de l'organization du monde chez les Dogons. — «Psyche». Vol. 2, 1947.
330. Griaule M. Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli. P., 1948 (англ. пер.: Griaule. Conversations with Ogotemmêli. Ox., 1965)

331. *Guiart J. [Рец. на:] Lévi-Strauss C. Le totémisme d'aujourd'hui. — RHR. T. 172, 1967, № 1.
332. Gummere F. B. The sister's son. — An English miscellany presented to Dr Furnivall. L., 1901.
333. Gurvitch G. Déterminismes sociaux et liberté humaine. P., 1955.
334. Gurvitch G. Le concept de structure sociale. — «Cahiers internationaux de sociologie» (n. s.). Vol. 19, 1955.
335. [Gurvitch G.]. — «Cahiers internationaux de sociologie» (n. s.). Vol. 23, 1957, cahier double.
336. *Hallade M. Arts de l'Asie ancienne. Thèmes et motifs. II. L'Asie du Sud-East. P., 1954.
337. Halpern A. M. Yuma Kinship Terms. — AmAnth (n. s.). Vol. 44, 1942, № 3.
338. *Harris R. Boanerges. Cambridge, 1913.
339. Hartland S. Matrilineal kinship and the question of its priority. — «Memoirs of the American Anthropological Association». Vol. 4, 1917, № 1.
340. Haudricourt A. G. et Granai G. Linguistique et sociologie. — «Cahiers internationaux de sociologie» (n. s.). Vol. 19. 1955, cahier double.
341. Hauser H. L'Enseignement des sciences sociales. P., 1903.
342. *Hayes E. N., Hayes T. (ed.). Claude Lévi-Strauss. The Anthropologist as Hero. Cambridge, Mass., 1970.
343. *Heine von Geldern R. Weltbild und Bauform in Südasien. — «Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asien». Bd 2, 1930.
344. *Heine-Geldern R., Ekholm F. Significant Parallels in the Symbolic Arts of Southern Asia and Middle America. — The Civilization of Ancient America. Chicago, 1951.
345. *Heine-Geldern R. Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik. — «Paideuma». Bamberg, Bd 5, H. 7/8.
346. *Heine-Geldern R. American metallurgy and the Old World. Early Chinese art and its possible influences in the Pacific Basin. Vol. 3. N. Y., 1971.
347. *Hendricks W. O. The structural study of narration: sample Analysis. — «Poetics». The Hague—Paris, 1972.
348. Henry J. [рец. на:] C. Nimuendaju. The Apinayé. — AmAnth. Vol. 42, 1940, № 2, p. 1.
349. *Hentze C. Objets rituels, croyances et dieux de al Chine antique et de l'Amérique. Antwerpen, 1936.
350. Hentze C. Frühchinesische Bronzen. Antwerpen, 1937.
351. Herskovits M. J. Economic life of primitive people. N. Y., 1940.
352. *Herskovits M. J. Economic Anthropology. A study in Comparative Economics. N. Y., 1960.
353. *Heusch L. de. L'oeuvre de M. Lévi-Strauss et l'évolution de l'ethnologie française. — «Zaire». 1958, № 8.
354. *Heusch L. de. Anthropologie structurale et symbolisme. — «Cahiers internationaux de symbolisme». Vol. 2, 1963.
355. *Hewes G. W. An explicit formulation of the relation between tool-using and early language emergence. — «Visible language». Vol. 7, 1973.
356. *Hippler A. E. Is «Raw» or «Cooked» a useful analytic tool? — AmAnth. Vol. 74, 1972, № 5.
357. Hocart A. M. Chieftainship and the Sister's son in the Pacific. — AmAnth (n. s.). Vol. 17, 1915, № 4.
358. Hocart A. M. The Uterine Nephew. — «Man». Vol. 23, 1923, № 4.
359. Hocart A. M. The Cousin in Vedic Ritual. — «Indian Antiquary». Vol. 54, 1925.
360. *Hocart A. M. The Indo-European Kinship System: I. Sinhalese System. — «Ceylon Journal of Science». Sect. G. Colombo. Vol. 1, 1928.

361. *Hocart A. M. Miscellaneous Notes. — «Ceylon Journal of Science». Sect. G. Colombo. Vol. 2, 1928—1933.
362. *Hocart A. M. The Progress of Man. L., 1933.
363. *Hocart A. M. Winnibago dichotomy. — «Man». Vol. 33, 1933.
364. *Hocart A. M. Kings and councillors. Cairo, 1936 (2-е изд.: Chicago, 1970).
365. Hocart A. M. Les castes. P., 1938 (*английский текст: A. M. Hocart. Caste. L., 1951).
366. Hocart A. M. The Northern states of Fiji. L., 1952 (Occasional publications of the Royal Anthropological Institute, № 2).
367. Hocart A. M. The Life-giving myth and other essays. L., 1952 (*есть новое издание: L., 1970).
368. Hocart A. M. Social origins. L., 1954.
369. *Hocart A. M. Kingship. Ox., 1969.
370. Holm S. Studies towards a theory of sociological transformations. — «Studia Norvegica». (Oslo), 1951, № 7.
371. Holmer N. M., Wassen H. Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cuna of Panama. Göteborg, 1947.
372. *Holzapfel O. Stabilität und Variabilität einer Formel. — «Mediaeval Scandinavia. 6, 1973». Osense. 1974.
373. Homans G. C., Schneider D. M. Marriage, authority and final causes, study of unilateral cross-cousin marriage. Clencoe, Ill., 1955.
374. Howard G. C. A history of matrimonial institutions. Vol. 1—3. Chicago, 1904.
375. *Huestis E. Bororo spiritism as revitalization. — «Practical anthropology». Vol. 10, 1963, № 4.
376. Hunter-Wilson M. Witch beliefs and social structure. — «American Journal of sociology». Vol. 56, 1951, № 4.
377. *Ibarra Grasso D. E. Las hachas de metal y pietra en America con referencia a Cas formas liticas que imitau modelos metalicos y paralelos transpacíficos. XXXV Congreso international de Americanistas, Actas y Memorias. Vol. 1. México, 1964.
378. *Ingham J. M. Are the Siriono Raw or Cooked? — AmAnth. Vol. 73, 1971.
379. *Ipola E. R. de. Le structuralisme ou l'histoire en exil. Etude critique de l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss (diss.). P., 1969.
380. *Ivanov V. V. A propos de «La religion archaique romaine» par G. Dumézil. — Essays in semiotics. The Hague—Paris, 1971.
380a. *Ivanov V. V. The structure of the Ket myth of the «dénicheur des aiglons» and its American Indian parallels (Centro Internaziole di Semiotica e di Linguistica, Working Papers and pre-publications, 78—79, serie D). Urbino, 1978.
381. Jakobson R. Remarques sur l évolution phonologique du russe. — Travaux du Cercle linguistique de Prague. Vol. 2, 1929 (*переиздано в [394]).
382. Jakobson R. Prinzipien der historischen Phonologie. — Réunion phonologique internationale tenue à Prague (1930). Prague, 1931 (Travaux du Cercle linguistique de Prague. Vol. 4) (*переиздано в [394]).
383. Jakobson R. Observations sur le classement phonologique des consonnes. — «Proceedings of the 3d International Congress of Phonetic sciences». Gand, 1938 (*переиздано в [394]).
384. Jakobson R. Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze. Uppsala, 1941 (*переиздано в [394]).
385. Jakobson R. Russian Faire Tales. N. Y., 1945 (*переиздано в [391]).
386. Jakobson R. The phonetic and grammatical aspects of language in their interrelations. — Actes du VI-e Congrès international des linguistes (Paris, 1948). P., 1949 (*переиздано в [394]).

387. Jakobson R. Principes de phonologique historique. — N. Troubetzkoy. Principes de phonologie. P., 1949 (*переиздано в [394]).
388. Jakobson R. Slavic Mythology. — Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore. Mythology and Legend. Vol. 1. N. Y., 1950.
389. *Jakobson R. While reading Vasmer's dictionary? — «Slavic Word». Vol. 11, 1955, № 4 (*переиздапо в [392]).
390. Jacobson R., Halle M. Fundamentals of language. 's-Gravenhage, 1956 (*переиздано в [395], рус. пер. [105]).
391. *Jakobson R. Selected Writings. Vol. 4. The Hague, 1966.
392. *Jakobson R. The Slavic God Veles and his Indo-European cognates. — Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Torino, 1969.
393. *Jakobson R. La linguistique. — «Tendences principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines». Paris—La Hague, 1970.
394. *Jakobson R. Selected Writings. Vol. 1. The Hague, 1971 (2 ed.).
395. *Jakobson R. Selected Writings. Vol. 2. The Hague, 1971.
396. *Jakobson R. Questions de poétique. P., 1973.
396a. *Jakobson R., Waugh L. The sound shape of language. Bloomington, 1979.
397. Joos M. Acoustic phonetics. Baltimore, 1948 (Language monographs, № 23 — Suppl. to «Language», vol. 24, № 2).
398. Josselin de Jong J. P. B. de. Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage. Leiden, 1952 (Meddelingen van het Rijkamuseum voor Volkenkunde, № 10).
399. Josselin de Jong P. E. de. Minangkabau and Negri-Sembilan socio-political structure in Indonesia. Leiden, 1951.
400. Karlgren B. New studies on Chinese bronzes. — BMFEA. № 9, 1937.
401. Karlgren B. Huai and Han. — BMFEA. № 13, 1941.
402. *Key P. On the multiplicity of cross/parallel distinctions. — AmAnth. Vol. 69, 1967, № 1.
403. Keleman P. Medieval American Art. Vol. 1—2. N. Y., 1943.
404. *Kloska G. K. Egzegeza «Totemismu» Claude Lévi-Straussa. — «Lud». T. 54, 1970.
405. *Korn F. The logic of some concepts in Lévi-Strauss. — AmAnth. Vol. 71, 1969, № 1.
406. *Korn F. An analysis of the use of the term 'model' in some of Lévi-Strauss's works. — BTLV. D. 125, 1969.
407. Kovalevski M. Ia famille matriarcale au Caucase. — «L'Anthropologie». 1893, vol. 4.
408. *Kraussold M. Music and myth is their relation. — «Reflections on art». L.—N. Y., 1958.
409. Kris E. The nature of psychoanalytic propositions and their validation. — Freedom and Experience. Essay presented to H. M. Kallen. Cornell, 1947.
410. Kroeber A. L. Classificatory Systems of Relationship. — JRAI. Vol. 39, 1909, p. 1.
411. Kroeber A. L. [Рец. на:] R. H. Lowie. Primitive Society. N. Y., 1920. — AmAnth. Vol. 22, 1920, № 4.
412. Kroeber A. L. Handbook of the Indians of California. Wash., 1925 (Bulletin of the Bureau of American Ethnology. № 78).
413. Kroeber A. L. History and Science in Anthropology. — AmAnth. Vol. 37, 1935, № 4, p. 1.
414. Kroeber A. L. Basic and Secondary Patterns of Social Structure. — JRAI. Vol. 68. 1938, p. 2.
415. Kroeber A. L., Richardson J. Three Centuries of Women's Dress Fashions: a Quantitative Analysis. Berkeley, 1940 (Anthropological records. Vol. 5, № 2).

416. Kroeber A. L. Salt, Dogs, Tobacco. Cultural Elements Distribution. Berkeley, 1941 (Anthropological records. Vol. 6, № 1).
417. Kroeber A. L. The societies of primitive man. — «Biological symposia» (Lancaster, Pa.). Vol. 8, 1942.
418. Kroeber A. L. Structure, function and pattern in biology and anthropology. — «The Scientific Monthly». Vol. 56, 1943.
419. Kroeber A. L. Anthropology. N. Y., 1948.
420. Kroeber A. L. (ed.). Anthropology to-day. Chicago, 1953.
421. Kroef J., van der. Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society. — AmAnth. Vol. 56, 1954, № 5, p. 1 (*то же в сб.: J. van der Kroef. Indonesia in the modern world. Bandung, 1954).
422. *Lacroix J. Tristes Tropiques. — «Le Monde», 13—14.X.1957.
423. *Lacroix J. La Pensée sauvage. — «Le Monde», 27.XI.1962.
424. *Lacroix J. Le Cru et le cuit. — «Le Monde», 2.I.1965.
424a. *Lamberti A. Storia e struttura in Levi-Strauss. — «Napoli. Università. Facolta di lettere e filosofia. Annali» (n. s. 1). Vol. 13, 1970—1971.
425. *Lang J. The Concept of Psyche: its Genesis and Evolution. — «Acta ethnographica» (Budapest). T. 22, 1973, p. 1—2.
426. *Laude J. Destruction des formes. — «La destruction, Change, 2». P., 1969.
427. La Vega, Garcilasso de. Histoire des Incas. Vol. 1—2. P., 1787 (*рус. пер.: Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков. Издание подготовили Ю. В. Кнорозов и В. А. Кузьмищев, пер. со староиспанского В. А. Кузьмищева. Л., 1974).
428. Lawrence W. E., Murdock G. P. Murngin Social Organization. — AmAnth. Vol. 51, 1949, № 1.
429. Leach E. R. Jingbpaw Kinship Terminology. — JRAI. Vol. 75, 1945.
430. Leach E. R. The Structural Duplications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage. — JRAI. Vol. 81, 1951.
431. *Leach E. R. The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon. — Social Structure in Southeast Asia. N. Y., 1960.
432. *Leach E. R. Pal Eliya; a Village in Ceylon. Cambridge, 1961.
433. *Leach E. Rethinking anthropology. L., 1961.
434. *Leach E. Political system of Highland Burma. 2 ed. Boston, 1964.
435. *Leach E. R. Claude Lévi-Strauss — anthropologist and philosopher. — «New Left Review». Vol. 34, 1965.
436. *Leach E. (ed.). The structural study of myth and totemism. L., 1967 (Association of Social Anthropologists. Monograph 5).
437. *Leach E. Lévi-Strauss. L., 1970.
438. *Leach E. Plus royaliste que le roi. — «Semiotica». 7. 1973, № 1.
439. *Leach E. Social anthropology: a natural Science of Society? — Proceedings of the British Academy. Vol. 62. L., 1977.
440. *Le Clair E. E., Schneider H. K. Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis. N. Y., 1968.
441. Lee D. D. Some Indian texts dealing with supernatural. — «The Review of Religion». 1941, May.
442. Lefort C. L'Echange et la lutte des hommes. — «Les Temps Modernes», II.1951.
443. Lefort C. Sociétés sans histoire et historicité. — «Cahiers internationaux de sociologie». Vol. 12, 1952.
444. Leiris M. Biffures, la Règle du Jeu. I. P., 1948.
445. Leiris M. Fourbis, la Règle du Jeu II. P., 1955.
446. *Leiris M. A travers «Tristes Tropiques». — «Les cahiers de la République». № 2, 1956, juillet.
447. *Leonard J. N. Ancient America. N. Y., 1967.
448. Leroi-Gourhan A. L'art animalier dans les bronzes chinois. — RAA. Vol. 9, 1935.

449. *Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire (Paléolitique). P., 1964.
450. *Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. 1—2. P., 1965.
451. Lestrange M., de. Pour une méthode socio-démographique. — JSA. T. 21. 1951, fasc. 1.
452. Lévi-Strauss C. Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo. — «Journal de la Société des Américanistes» (n. s.). Vol. 28, 1936, fasc. 2.
453. *Lévi-Strauss C. Entre os selvagems civilizados. — «O estado de São Paulo» (Coleçao do Departamento municipal de cultura, 1). (São Paulo, Brazil), 1936.
454. *Lévi-Strauss C. Os mais vastos horizontes do mundo. — «Filosofia. Ciências e Letras». (São Paulo, Brazil). Vol. 1, 1936.
455. *Lévi-Strauss C. A civilisaçao chaco-santiaguena. — «Revista do Arquivo Municipal». (São Paulo, Brazil). Vol. 4, 1937.
456. *Lévi-Strauss C. Indiens du Brézil. Guide-catalogue de l'exposition, etc. (mission Lévi-Strauss). (Muséum National d'Histoire Naturelle, Musée de l'Homme). P., 1937.
457. *Lévi-Strauss C. Poupées Karaja. — «Boletum de la Sociedade de Etnografia e de Folklore». (São Paulo, Brazil). Vol. 1, 1937.
458. *Lévi-Strauss C. La sociologie culturelle et son enseignement. — «Filosofia, Ciências e Letras». (São Paulo, Brazil). Vol. 2, 1937.
459. *Lévi-Strauss C. Malinowski. — VVV. 1942, № 1.
460. Lévi-Strauss C. Indian cosmetics. — VVV. 1942. № 1.
461. Lévi-Strauss C. The Art of the North-West Coast. — «Gazette des Beaux-Arts». (N. Y.). Ser. 6. Vol. 24, 1943, № 4.
462. *Lévi-Strauss C. Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du Sud. — «Renaissance». Revue trimestrielle publiée par l'Ecole Libre des Hautes Études de New York. Vol. 1, 1943.
463. *Lévi-Strauss C. The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. — AmAnth. Vol. 45, 1943, № 3.
464. Lévi-Strauss C. Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique. — «Renaissance». Revue trimestrielle publiée par l'Ecole Libre des Hautes Études de New York. Vol. 2—3, 1944—1945. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. XIII наст. изд.).
465. Lévi-Strauss C. Reciprocity and Hierarchy. — AmAnth. Vol. 46, 1944, № 2, p. 1.
466. Lévi-Strauss C. The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso. — «Transaction of the New York Academy of Sciences». Ser. 2. Vol. 7, 1944, № 1.
467. Lévi-Strauss C. On dual organization in South America. — «America Indigena». Vol. 4. (Mexico), 1944, № 1.
468. Lévi-Strauss C. L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie. — «Word». Vol. 1, 1945, № 2. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. II наст. изд.).
469. Lévi-Strauss C. French sociology. — Twentieth Century Sociology. Ed. by G. Gurwitch and W. E. Moore. N. Y., 1945. То же на франц. яз.: La sociologie française. — La Sociologie au XXe siècle. Vol. 1—2. P., 1947.
470. *Lévi-Strauss C. L'oeuvre d'Edward Westermarck. — RHR. T. 129, 1945, № 1, 2—3.
471. *Lévi-Strauss C. The Name of the Nambikwara. — AmAnth. Vol. 48, 1946, № 1.
472. *Lévi-Strauss C. La technique du bonheur. — «Esprit (L'Homme américain)», № 127, 1946.

473. *Lévi-Strauss C. La théorie du pouvoir dans une société primitive. — Les Doctrines politiques modernes. N. Y., 1947.
474. Lévi-Strauss C. Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara. — Actes du 28 Congrès international des américanistes. P., 1947.
475. Lévi-Strauss C. Le serpent au corps rempli de poissons. — Actes du 28 Congrès international des américanistes. P., 1947. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. XIV наст. изд.).
476. Lévi-Strauss C. The Tupi-Kawahib. — Handbook of South American Indians. Vol. 3. Wash., 1948.
477. *Lévi-Strauss C. The Nambicuara. — Handbook of South American Indians. Vol. 3. Wash., 1948.
478. *Lévi-Strauss C. The Tribes of the Right Bank of the Guaporé River. — Handbook of South American Indians. Vol. 3. Wash., 1948.
479. *Lévi-Strauss C. The Tribes of the Upper Xingu River. — Handbook of South American Indians. Vol. 3. Wash., 1948.
480. Lévi-Strauss C. La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. P., 1948.
481. Lévi-Strauss C. L'Efficacité symbolique. — RHR. T. 135, 1949, № 1. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. X наст. изд.).
482. Lévi-Strauss C. Histoire et ethnologie. — «Revue de Métaphysique et de Morale». Vol. 54, 1949, № 3—4. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. I наст. изд.).
483. Lévi-Strauss C. Le sorcier et sa magie. — «Les Temps Modernes», № 41, 1949. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. IX наст. изд.).
484. Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. P., 1949 (*новое, исправленное издание: Paris—The Hague, 1967).
485. *Lévi-Strauss C. La politique étrangère d'une société primitive. — «Politique étrangère». 1949, № 2.
486. Lévi-Strauss C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. — M. Mauss. Sociologie et anthropologie. P., 1950.
487. *Lévi-Strauss C. Documents rama-rama. — «Journal de la Société des Américanistes» (n. s.). Vol. 39, 1950.
488. *Lévi-Strauss C. Préface à C. Berndt. — «Women's Changing Ceremonies in Northern Australia, Cahiers de l'Homme». (Paris, Hermann). Vol. 1, 1950, № 1.
489. *Lévi-Strauss C. La Préface a K. Dunham. — Danses d'Haiti. (Paris, Fasquelle), 1950.
490. *Lévi-Strauss C. Sur certains objets en poterie d'usage douteux provenant de la Syrie et de l'Inde. — «Syria». Vol. 27, 1950.
491. *Lévi-Strauss C. The Use of Wild Plants in Tropical South America. — «Handbook of South American Indians». Vol. 5. Wash., 1950.
492. Lévi-Strauss C. Language and the analysis of social laws. — AmAnth. Vol. 53, 1951, № 2. То же на франц. яз. — в [534] (*рус. пер.: гл. III наст. изд.).
493. *Lévi-Strauss C. Avant-propos. — «Bulletin international des sciences sociales». Vol. 3, 1951, № 4 (numéro spécial consacré à l'Asie du Sud-Est).
494. *Lévi-Strauss C. Les sciences sociales au Pakistan. — «Bulletin international des sciences sociales». Vol. 3, 1951, № 4 (numéro spécial consacré à l'Asie du Sud-Est).
495. Lévi-Strauss C. La notion d'archaisme en ethnologie. — «Cahiers internationaux de sociologie». Vol. 12, 1952. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. VI наст. изд.).
496. Lévi-Strauss C. Les structures sociales dans le Brézil central et oriental. — Proceedings of the 29th Congress of Americanists. N. Y., 1952. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. VII наст. изд.).

497. Lévi-Strauss C. Race et histoire. P., 1952 (*новое изд.: 1967, переизд. в [603]).
498. *Lévi-Strauss C. Kinship Systems of Three Chittagong Hill Tribes. — «Southwestern Journal of Anthropology». Vol. 8, 1952, № 1.
499. *Lévi-Strauss C. Miscellaneous Notes on the Kuki. — «Man». Vol. 52, 1952, № 284.
500. *Lévi-Strauss C. Le Père Noël supplicié. — «Les Temps Modernes», 7e année, № 77, 1952.
501. *Lévi-Strauss C. Le syncrétisme religieux d'une village mogh du territoire de Chittagong. — RHR. T. 141, 1952, № 2.
502. *Lévi-Strauss C. Toward a General Theory of Communication. — International Conference of Linguists and Anthropologists, University of Indiana. Bloomington (размножено множительным аппаратом, 1952).
503. Lévi-Strauss C. La visite des âmes. — Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1951—1952.
504. Lévi-Strauss C. Language and culture. — Results of the Conference of anthropologists and linguists. Baltimore, 1953 (Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics. Memoir 8 of the «International Journal of American linguistics». Suppl. to vol. 19, № 2). То же на франц. яз. — в [534] (*рус. пер.: гл. IV наст. изд.).
505. Lévi-Strauss C. La notion de structure en ethnologie. — Anthropology to-day. Ed. by A. Broeber. Chicago, 1953. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. XV наст. изд.).
506. *Lévi-Strauss C. Panorama de l'ethnologie. — «Diogène». 1953, № 2.
507. Lévi-Strauss C. Recherches de mythologie américaine (I). — Annuare de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1952—1953.
508. *Lévi-Strauss C. Social Structure. — Anthropology to-day. Chicago, 1953.
509. *Lévi-Strauss C. Structure sociale. — «Bulletin de psychologie». Vol. 6, 1953, № 7.
510. Lévi-Strauss C. Place de l'anthropologie dans les sciences sociales, et problèmes posés par son enseignement. — Les Sciences sociales dans l'enseignement supérieur. P., 1954. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. XVII наст. изд.).
511. *Lévi-Strauss C. L'art de déchiffrer les symboles. — «Diogène». 1954, № 5.
512. *Lévi-Strauss C. Qu'est-ce qu'un primitif? — «Le Courrier». 1954, № 8—9.
513. *Lévi-Strauss C. Recherches de mythologie américaine (II). — Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1953—1954.
514. Lévi-Strauss C. Les mathématiques de l'homme. — «Bulletin international des sciences sociales». Vol. 6, 1954, № 4.
515. То же — «Esprit», № 10, 1956.
516. Lévi-Strauss C. The structural study of myth. — JAF. Vol. 68, № 270, 1955 (Myth. A Symposium). То же на франц. яз. — в [534] (*рус. пер.: гл. XI наст. изд.).
517. Lévi-Strauss C. Tristes Tropiques. P., 1955.
518. *Lévi-Strauss C. Diogène couché. — «Les Temps Modernes», 10e année, № 110, 1955.
519. *Lévi-Strauss C. Rapports de la mythologie et du rituel. — Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1954—1955.
520. *Lévi-Strauss C. Les structure élémentaires de la parenté. — «La Progenèse». P., 1955.

521. Lévi-Strauss C. The Family. — Man, Culture and Society. Ed. by H. L. Shapiro. Ox., 1956.
522. Lévi-Strauss C. Les organisations dualistes existent-elles? — BTLV. D 112, 1956, 2e aflevering (Volume d'hommages au prof. J. P. B. de Josselin de Jong). То же — в [534] (*рус. пер.: гл. VIII наст. изд.).
523. Lévi-Strauss C. Structure et dialectique. — For Roman Jakobson. Essai on the occasion of his 60th birthday. The Hague, 1956. То же — в [534] (*рус. пер.: гл. XII наст. изд.).
524. *Lévi-Strauss C. Compte rendu de G. Balandier, sociologie des Brazzavilles noires. — «Revue française des sciences politiques». Vol. 6, 1956, № 1.
525. *Lévi-Strauss C. Le droit au voyage. — «L'Express», 21.IX.1956.
526. *Lévi-Strauss C. La fin des voyages. — «L'Actualité littéraire». № 26, 1956.
527. *Lévi-Strauss C. Jeux de société. — «United States Lines, Paris Review» (numéro spécial sur les jeux), 1956.
528. *Lévi-Strauss C. Les prohibitions du mariage. — Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1955—1956.
529. *Lévi-Strauss C. Sorciers et psychanalyse. — «Le Courrier». 1956, № 7—8.
530. *Lévi-Strauss C. Les trois humanismes. — «Demain». 1956, № 35.
531. Lévi-Strauss C. Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines. — Le Symbolisme cosmique des mouvements religieux. Rome, 1957 (Série orientale Roma. Vol. 14).
532. *Lévi-Strauss C. Compte rendu de R. Briffault. — B. Malinovski. Marriage Past and Present. — AmAnth. Vol. 59, 1957, № 5.
533. *Lévi-Strauss C. Recherches récentes sur la notion d'âme. — Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1956—1957.
534. *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. P., 1958.
535. *Lévi-Strauss C. Compte rendu de R. Firth, ed., Man and Culture: An Evaluation of B. Malinovski, Africa. — «Journal of the International African Institute». Vol. 28, 1958, № 4.
536. *Lévi-Strauss C. Dis-moi quels champignons. — «L'Express», 10.IV. 1958.
537. *Lévi-Strauss C. Documents tupi-kawahib. — Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicato. Mexico, 1958.
538. *Lévi-Strauss C. Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentation religieuses. — Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1957—1958, 1958—1959, 1960.
539. *Lévi-Strauss C. One World, Many Societies. — «Way Forum». № 27, 1958.
540. *Lévi-Strauss C. Préface à M. Bouteiller. — Sorciers et jeteurs de sorts. P., 1958.
541. *Lévi-Strauss C. Amérique du Nord et Amérique du Sud. — Le Masque. P., 1959.
542. *Lévi-Strauss C. Mauss, Marcel. — Encyclopedia Britannica, 1959.
543. *Lévi-Strauss C. Passage Rites. — Encyclopedia Britannica, 1959.
544. *Lévi-Strauss C. Le Masque. — «L'Express». № 443, 1959.
545. *Lévi-Strauss C. Préface à D. C. Talaysesva, Soleil Hopi. P., 1959.
546. Lévi-Strauss C. Four Winnebago myths. A structural sketch. — Culture in History. Essays in honor of Paul Radin. N. Y., 1960.
547. *Lévi-Strauss C. Ce que l'ethnologie doit à Durkheim. — «Annales de l'Université de Paris». 1960, № 1.

548. *Lévi-Strauss C. La geste d'Asdiwal. — Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1958—1959. То же в «Les Temps Modernes». № 179, III.1961.
549. *Lévi-Strauss C. Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960, Collège de France, P. (также вошло в кн. [603]); англ. пер.: C. Lévi-Strauss. The scope of anthropology. L., 1971.
550. *Lévi-Strauss C. Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie. — Colloque sur les recherches. P., 1960.
551. *Lévi-Strauss C. On Manipulated Sociological Methods. — BTLV. D. 116, 1960, № 1.
552. *Lévi-Strauss C. La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. — «Cahiers de l'Institut de Science Economique appliquée». 1960, № 99 (та же статья напечатана под другим названием: «L'Analyse morphologique des contes russes. — «International Journal of Slavic linguistics and poetics». Vol. 3, 1960, № 1).
553. *Lévi-Strauss C. La chasse rituelle aux aigles. — Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Section des sciences religieuses). P., 1959—1960 (1961).
554. *Lévi-Strauss C. Compte rendu d'enseignement (1960—1961). — «Annuaire du Collège de France». P., 1961.
555. *Lévi-Strauss C. Comptes rendus divers. — «L'Homme». Vol. 1, 1961.
556. *Lévi-Strauss C. La crise de l'anthropologie moderne. — «Le Courrier». 1961, № 11 (рус. пер. [77]).
557. *Lévi-Strauss C. Le métier d'ethnologue. — «Revue de l'Université des Annales». N. s. № 129, 1961.
558. *Lévi-Strauss C. Le totemisme aujourd'hui. P., 1962.
559. *Lévi-Strauss C. Compte rendu d'enseignement (1961—1962). — «Annuaire du Collège de France». P., 1962.
560. *Lévi-Strauss C. Comptes rendus divers. — «L'Homme». Vol. 2, 1962.
561. *Lévi-Strauss C. Ethnologie avant l'heure. — «Les Nouvelles littéraires», 29.XI.1962 (numéro spécial Rousseau).
562. *Lévi-Strauss C. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'Homme. — Jean-Jacques Rousseau. Neuchâtel, 1962.
563. *Lévi-Strauss C. Les limites de la notion de structure en ethnologie. — Sens et usages du terme structure. Le Haye, 1962.
564. *Lévi-Strauss C. La Pensée sauvage. P., 1962.
565. Lévi-Strauss C. Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques. — «Revue des travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques». 4e série. 115e année. P., 1962.
566. *Lévi-Strauss C. (в соавт. с R. Jakobson). Les Chats de Charles Baudelaire. — «L'Homme». Vol. 2, 1962, № 1 (перепеч. в [396]; рус. пер. [155, с. 231—255]).
567. *Lévi-Strauss C. Alfred Métraux, 1902—1963. — «Journal de la Société des Américanistes» (n. s.). Vol. 52, 1963.
568. *Lévi-Strauss C. The Bear and the Barder. — JRAI. Vol. 93, 1963, p. 1.
569. *Lévi-Strauss C. Compte rendu d'enseignement (1962—1963). — «Annuaire du Collège de France». P., 1963.
570. *Lévi-Strauss C. Les discontinuités culturelles et le développement économique et social. — Table ronde sur les prémices sociales de l'industrialisation (1961). P., 1963.
571. *Lévi-Strauss C. Réponses à quelques questions. — «Esprit». № 322, 1963.
572. *Lévi-Strauss C. Rousseau, père de l'ethnologie. — «Le Courrier». 1963, № 3 (рус. пер. [78]).

573. *Lévi-Strauss C. (в соавт. с N. Belmont). Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines. — «L'Homme». Vol. 3, 1963, № 3.
574. *Lévi-Strauss C. Alfred Métraux, 1902—1963. — «Annales de l'Université de Paris». 1963, № 1.
575. *Lévi-Strauss C. Mythologiques. I. Le cru et le cuit. P., 1964 (рус. пер. отрывков из «Увертюры» [80]).
576. *Lévi-Strauss C. Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. — «Revue internationale des sciences sociales». Vol. 16, 1964, № 4.
577. *Lévi-Strauss C. Hommage à Alfred Métraux. — «L'Homme». Vol. 4, 1964, № 2.
578. *Lévi-Strauss C. Compte rendu d'enseignement (1964—1965). — «Annuaire du Collège de France». P., 1965.
579. *Lévi-Strauss C. The future of Kinship Studies. The Huxley Memorial Lecture for 1965. — «Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 1965.
580. *Lévi-Strauss C. Présentation du laboratoire d'anthropologie sociale. — «Revue de l'enseignement supérieur». 1965, № 3.
581. *Lévi-Strauss C. Réponse à un questionnaire (sur 25 témoins de notre temps). — «Le Figaro litteraire», 25.XI.1965.
582. *Lévi-Strauss C. Riposte à un questionario sullo strutturalismo. — «Paragone». № 182, 1965.
583. *Lévi-Strauss C. Les sources polluees de l'art. — «Arts-Loisirs». 1965, 7—13 avril.
584. *Lévi-Strauss C. Le triangle culinaire. — «L'Arc». 1965, № 26.
585. *Lévi-Strauss C. Entretien aves Claude Lévi-Strauss (en collaboration avec M. Delahaye et J. Rivette). — «Les cahiers du cinéma». Vol. 26, 1965, № 4.
586. *Lévi-Strauss C. Anthropology: Its Achievements and Future. — Nature». Vol. 209, 1966, № 1.
587. *Lévi-Strauss C. Compte rendu d'enseignement (1965—1966). — Annuaire du Collège de France. P., 1966.
588. *Lévi-Strauss C. Interview accordée aux — «Cahiers de phylosophie» (numéro spécial: Anthropologie). 1966, № 1.
589. *Lévi-Strauss C. Mythologiques. II. Du miel aux cendres. P., 1966.
590. *Lévi-Strauss C. Compte rendu d'enseignement (1966—1967). — «Annuaire du Collège de France». P., 1967.
591. *Lévi-Strauss C. A contre-courant. Interview de Claude Lévi-Strauss par G. Dumur. — «Le nouvel observateur». Vol. 115, 25.I.1967.
592. *Lévi-Strauss C. Le sexe des astres. — To Honor Roman Jakobson. The Hague, 1967.
593. *Lévi-Strauss C. Vingt ans après. — «Les Temps Modernes», № 256, 1967 (перепеч. как предисл. ко 2-му изд. кн. [484]).
594. *Lévi-Strauss C. Hommage aux sciences de l'homme. — «Informations sur les sciences sociales». Vol. 7, 1968, № 2.
595. *Lévi-Strauss C. Religions somparées des peuples sans écriture. — Problèmes et méthodes d'histoire des religions. P., 1968.
596. *Lévi-Strauss C. Mythologiques. III. L'Origine des manières de table. P., 1968.
597. *Lévi-Strauss C. Les champignons dans la culture. — «L'Homme». Vol. 10, 1970, № 1.
598. *Lévi-Strauss C. Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins. — The Translation of culture. L., 1971.
599. *Lévi-Strauss C. Comment meurent les mythes. — Science et Conscience de la Société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron. P., 1971.
600. *Lévi-Strauss C. Mythologiques. IV. L'homme nu. P., 1971.

601. *Lévi-Strauss C. [рец. на:] M. Detienne. Les jardins d'Adonis. — «L'Homme». Vol. 12, 1972, № 4.
602. *Lévi-Strauss C. Structuralism and ecology. — Gildersleeve Lecture delivered March 28. N. Y. 1972 (перепеч. в: «Social Science Information». T. 12, 1973, № 1).
603. *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale deux. P., 1973.
604. *Lévi-Strauss C. La voie des masques. 1, 2. Genève, 1975.
605. *Lévi-Strauss C. Mythe et oubli. Langue, Discours, Société. Pour Émile Benveniste, 1975.
605a. *Lévi-Strauss C. Préface. — R. Jakobson. Six leçons sur le son et le sens. P., 1976 (англ. пер.: Preface. — R. Jacobson. Six lectures on sound and meaning. Sussex. 1978).
606. Lewin K. A dynamic theory of personality. N. Y., 1935.
607. *Lindy L. M. Patrilateral cross-cousin marriage among the Magrie Niac: preferential or prescriptive. — AmAnth. Vol. 69, 1967, № 1.
608. *Lindenbaum S. Woman and the left hand: social status and symbolism in East Pakistan. — «Mankind». Vol. 6, 1968, № 11.
609. Ling Shun-Sheng. Human Figures with Protruding Tongue Found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities Found in Other Pacific Areas. — «Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica». № 2, Nankang. Taipei (Taiwan), 1956.
610. Linton R. The study of man. N. Y., 1936.
611. *Littlejohn J. Twins, birds, etc. Reply to Professor Evans-Pritchard. — BTLV. D. 126, 1970.
612. Livi L. Trattato di demografia. Padua, 1940—1941.
613. Livi L. Considérations théoriques et pratiques sur le concept de «Minimum de population». — «Population». Vol. 4, 1949, № 4.
614. *Livingston F. B. Genetic, ecology and the origins of incest and exogamy. — «Current anthropology». Vol. 10. Glasgow, 1969, № 1.
615. *Lloyd G. E. R. Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought. Cambridge, 1966.
616. *Locher G. W. De Anthropolog Lévi-Strauss en het problem van de Geschiedenis. — «Forum der Letteren». Novembre 1961.
617. Lounsbury F. G. A semantic analysis of the Pawnee Kinship usage. — «Language». Vol. 32, 1956, № 1.
618. *Lounsbury F. G. The Structure of the Latin Kinship System and its Relationship to Social Organization. — «VIIme Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques». Moscou, 1967, vol. 4.
619. *Lounsbury F. G. The Structural Analysis of Kinship Semantics. — «Proceedings of the Ninth International Congress of linguists». The Hague, 1966.
620. *Lounsbury F. G. A Formal Account of the Crow- and Omahatype Kinship Terminologies. — Explorations in Cultural Anthropology. N. Y., 1964.
621. Lowie R. H. Societies of the Crow Hidatsa and Mandan Indians. — APAMNH. Vol. 11, p. 3, 1913.
622. Lowie R. H. Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship. — AmAnth. Vol. 17, 1915, № 2.
623. Lowie R. H. Plains Indian age-societies: historical and comparative summary. — APAMNH. Vol. 11, p. 13, 1916.
624. Lowie R. H. The matrilineal complex. — University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 16, 1919, № 2.
625. Lowie R. H. Primitive society. N. Y., 1920.
626. Lowie R. H. The origin of the state. N. Y., 1927.
627. Lowie R. H. Relationship terms. — Encyclopedia Britannica, 14th ed. N. Y., 1929.
628. Lowie R. H. Hopi kinship. — APAMNH. Vol. 30, p. 7, 1929.

629. Lowie R. H. Notes of Hopi clans. — APAMNH. Vol. 30, p. 6, 1929.
630. Lowie R. H. The Crow Indians. N. Y., 1935.
631. Lowie R. H. The history of ethnological theory. N. Y., 1937.
632. Lowie R. H. American culture history. — AmAnth. Vol. 42, 1940, № 3, p. 1.
633. Lowie R. H. A note on the Gé tribes of Brazil. — AmAnth. Vol. 43, 1941, № 2, p. 1.
634. Lowie R. H. A marginal note to professor Radcliff-Brown's Paper on «Social Structure». — AmAnth. Vol. 44, 1942, № 3.
635. Lowie R. H. Social organization. N. Y., 1948.
636. Lowie R. H. Some aspects of political organization among American aborigenes (Huxley Memorial Lecture). — JRAI. Vol. 78, 1948.
637. *Lyotard J.-F. Les Indiens ne cueillent pas les fleurs (à propos de Cl. Lévi-Strauss). — «Annales». 1965, janvier—février.
638. *Makarius R. Dialectique de la parenté. — «La pensée». № 168, 1973.
639. *Makarius R., Makarius L. L'origine de l'exogamie et du totémisme. P., 1961.
640. *Makarius R., Makarius L. Structuralisme ou ethnologie. Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss. P., 1973.
641. Malinovski B. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.
642. Malinovski B. Sex and repression in savage society. L.—N. Y., 1927.
643. Malinovski B. The sexual life of savages in North-Western Melanesia. Vol. 1—2. L.—N. Y., 1929.
644. Malinovski B. Preface. — H. Ian Hogbin. Law and order in Polynesia. L., 1934.
645. Malinovski B. Art. Culture. — The Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 4. N. Y., 1935.
646. Malinovski B. Coral gardens and their magic. Vol. 1—2. L., 1935.
647. Malinovski B. Culture as determinant of behaviour. — Factors determining Human Behavior. Harvard, Mass., 1937 (Harvard Tercentenary Publications).
648. Malinovski B. The present state of studies in culture contact. Some comments on an American approach. — «Africa». Vol. 12, 1939, № 1.
648a. *Maranda R. Structuralism in cultural anthropology. — «Annual revieu of anthropology». Vol. 1, 1972.
649. *Marschall V. Transpazifische Kulturbeziehungen. Studien zu ihren Geschichte. München, 1972.
650. Martius C. F. P. von. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Americas zumal Braziliens. Lpz., 1867.
651. Mason D. I. Synesthesia and sound spectra. — «Word». Vol. 8, 1952, № 1.
652. Maspero H. La Chine antique. P., 1927.
653. Mauss M. Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés eskimo. — «L'Année sociologique». Vol. 9, 1904—1905.
654. Mauss M. Essai sur le Don, forme archaique de l'échange. — «L'Année sociologique» (n. s.). Vol. 1, 1924.
655. Mauss M. Division et proportion des divisions de la sociologie. — «L'Année sociologique» (n. s.). Vol. 2, 1924—1925.
656. Mauss M. Manuel d'ethnographie. P., 1947.
657. Mauss M. Sociologie et anthropologie. P., 1950.
658. *Maybury-Lewis D. Structural anthropology and the problem of comparison. — Труды IV Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 4. М., 1967.
659. *Maybury-Lewis D. [Рец. на:] C. Lévi-Strauss. Du miel aux cendres. — AmAnth. Vol. 71, 1969, № 1 (перепечатано также в [342]).
660. McCarthy F. D. Australian aboriginal decorative art. Sydney, 1938.
661. McDermott. Vocal sounds in poetry. 1940.
662. Mead M. Sex and temperament in three primitive societies. N. Y., 1935.

663. Mead M. (ed.). Competition and cooperation among primitive peoples. L.—N. Y., 1937.
664. Mead M. Character formation and diachronic theory. — Social Structures. Ed. by M. Fortes. Ox., 1949.
665. *Meggers B. J., Evans Cl. A Transpacific Contact in 3000 B. C. — «Scientific American». N. Y., 1966, № 1.
666. Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955.
667. *Merleau-Ponty M. De Mauss à Claude Lévi-Strauss. — «Signes». P., 1960 (*англ. пер.: M. Merleau-Ponty. Signs. North-Western University, 1964).
668. *Metchnikoff L. La civilisation et les grands fleuves historiques. P., 1889 (рус. пер.: Л. И. Мечников. Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ. Пг., 1918).
669. Métraux A. Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco. — «Memoirs of the American Folklore Society» (Philadelphia). Vol. 40, 1946.
670. Métraux A. Social organization of the Kaingang and Aweikoma. — AmAnth (n. s.). Vol. 49, 1947, № 1.
671. *Métraux A. Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. P., 1967.
672. Michelet J. Histoire de la Révolution française. T. 4, p. 1.
673. *Miller J. Priority of the left. — «Man» (n. s.). Vol. 7, 1972, № 4.
674. *Miotto A. Antropologia strutturale e Antropologia culturale. — «Rivista Internazionale di Scienze Sociale». Vol. 29, 1958, fasc. 6.
675. *Monod J. Le hasard et la nécessité. P., 1970.
676. Morgan L. H. Systems of consanguinity and affinity of the human family. Wash., 1871.
677. Morley A. Doctors save man «Sung to Death». — «Sunday Times» (London), 22.IV.1956.
678. *Morris C. Signification and significance. A study of the relations of signs and values. Cambridge, Mass., 1964.
679. Murdock G. P. Social structure. N. Y., 1949.
680. Murdock G. P. British social anthropology. — AmAnth. Vol. 53, 1951, № 4, p. 1.
681. Murdock G. P. World ethnographic sample. — AmAnth. Vol. 59, 1957, N 4.
682. Murie J. R. Pawnee Indian societies. — APAMNH. Vol. 11, 1914.
683. *Murphy R. F. On Zen Marxism: Filiation and Alliance. — «Man». Vol. 63, 1963, № 21.
684. *Müller W. Kreis und Kreuz. B., 1938.
685. *Müller W. Die blaue Hätte. Wiesbaden, 1954.
686. *Müller W. Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955.
687. *Müller W. Stufenpyramiden in Mexiko und Kambodscho. — «Paideuma». Bamberg. Bd 6, H. 8, 1958.
688. *Müller W. Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart, 1961.
688a. *Munz P. When the Golden Bough breaks. Structuralism or typology. L., 1973.
689. Nadel S. F. Schamanism in the Nuba Mountains. — JRAI. Vol. 76, 1946.
690. Nadel S. F. The Nuba. Ox., 1947.
691. Nadel S. F. Witchcraft in four African societies: an essay in comparison. — AmAnth. Vol. 54, 1952, № 1.
692. *Nathhorst B. The usefulness of some of Lévi-Strauss's methodological proposals in the anthropological discipline. — «Folk-liv». Vol. 30, 1967.
693. Neumann J. von, Morgenstern O. Theory of games and economic behavior. Princeton, 1944 (*рус. пер.: Дж. фон Нейман,

О. Моргенштерн. Теория игр и экономическое поведение. М., 1970).
694. *Needham R. A structural analysis of Purun society. — AmAnth. Vol. 60, 1958.
695. *Needham R. An analytical note on the Kom of Manipur. — «Ethnos». Vol. 24, 1959, № 3—4.
696. *Needham R. The left hand of the Mugwe; an analytical note on the structure of Meru symbolism. — «Africa». Vol. 30, 1960, № 1.
697. *Needham R. Genealogy and category in Winmunkan Society. — «Ethnology». Vol. 1, 1962, № 2.
698. *Needham R. Structure and Sentiment. — A Test Case in Social Anthropology. Chicago, 1962.
699. Nimuendaju C., Lowie R. H. The dual organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil. — AmAnth. Vol. 29, 1927.
700. Nimuendaju C. The Apinayé. Wash., 1939 (The Catholic University of America. Anthropological series, № 8).
701. Nimuendaju C. The Serenté. Los Angeles, 1942 (Publications of the F. W. Hodge Anniversary publication. Fund, vol. 4).
702. Nimuendaju C. The eastern Timbira. Translated and edited by R. H. Lowie. Berkley — Los Angeles, 1946 (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 41).
703. *Norbeck E. African rituals of conflict. — Gods and rituals. N. Y., 1956.
704. Nordenskiöld E. An historical and ethnological survey of the Cuna Indians. Ed. by H. Wassen. Göteborg, 1938 (Comparative Ethnographical Studies, 10).
705. *Nutini H. The ideological basis of Lévi-Strauss's structuralism. — AmAnth. Vol. 73, 1971.
706. *Obeyesekere G. Land Tenure in Village Ceylon. Cambridge, Mass., 1967.
707. Oliver D. L. A Solomon island society: kinship and leadership among the Siuai of Bouganville. Cambridge, Mass., 1955.
708. *Olsson T. Lévi-Strauss och totemismens teoretiker. Lund, 1972.
709. Opler M. E. Apache data concerning the relation of kinship terminology to social classification. — AmAnth. Vol. 39, 1937, № 2.
710. Opler M. E. Rule and practice in the behaviour pattern between Jicarilla Apache affinal relatives. — AmAnth. Vol. 49, 1947, № 3.
711. *Ortigues E. Nature et culture dans l'oeuvre de Lévi-Strauss. — «Critique». № 189, 1963, février.
712. *Ortis A. Dual organization as an operational concept in the Pueblo Southwest. — «Ethnology». Vol. 4, 1965, № 4.
713. *Paci E. Anthropologia strutturale e fenomenologia. — «Aut-Aut». 1965, № 88.
714. Paget R. A. The origin of language. — «Journal of World history» (UNESCO). Vol. 1, 1953, № 2.
715. *Paluch A. K. O pojęcii struktury w naukach społecznych: proposycja Claude Lévi-Straussa. — «Studia sociologica». Warszawa, 1973, № 3.
716. Parain B. Les sorciers. — «Monde nouveau paru». Revue mensuelle internationale, 11 année, № 100, V.1956.
717. Parsons E. C. The origin myth of Zuñi. — JAF. Vol. 36, 1923.
718. *Parsons T. The social system. N. Y.—L., 1968.
718a. *Paz O. Claude Lévi-Strauss. N. Y., 1970.
719. *Pendergast D. M. Palenque, the Walken-Caddy Expedition to the Ancient Maya City, 1839—1840. Oklahoma, 1967.
720. Pereira de Queiroz M. I. A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerenté. — «Revista de Antropologia». (São Paulo). Vol. 1, 1953, № 2.

721. *Peristany Y. Social Anatomy. — «Times Literary Supplement», 22.II.1957.
722. *Picon G. Tristes Tropiques ou la conscience malheureuse. — «L'Usage de la lecture». Vol. 2. P., 1961.
723. Pirenne H. La civilisatiou occidentale au Moyen age du XI[e] au milieu du XV[e] Siècles. P., 1933.
724. *Pividal R. Signification et position de l'oeuvre de Lévi-Strauss. — «Annales». 1964, novembre—décembre.
725. Pottier E. Histoire d'une bête. — Recueil E. Pottier (Bibliothèque des Ecoles d'Athènes et de Rome, fasc. 142). P.
726. Pouillon J. L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss. — «Les Temps Modernes», 12[e] année, № 126, VII.1956.
727. *Pouillon J. Sartre et Lévi-Strauss — «L'Arc». 1965, № 26.
728. *Pouillon J. Présentation: un essai de définition. — «Les Temps Modernes», 22[e] année, № 246, XI.1966.
729. *Prattis J. I. Science, ideology and false demons: a comment on Lévi-Strauss Critiques. — AmAnth. Vol. 74, 1972, № 5.
730. Radcliff-Brown A. R. The Mother's brother in South Africa. — «South African Journal of science». Vol. 21, 1924.
731. Radcliffe-Brown A. R. Father, mother and child. — «Man». Vol. 26, 1926, № 103.
732. Radcliffe-Brown A. R. The social organization of Australian tribes. — «Oceania». Vol. 1, 1931.
733. Radcliffe-Brown A. R. Kinship terminology in California. — AmAnth (n. s.). Vol. 37, 1935, № 3, p. 1.
734. Radcliffe-Brown A. R. On Joking relationships. — «Africa». Vol. 13, 1940.
735. Radcliffe-Brown A. R. On Social Structure. — JRAI. Vol. 70, 1940, p. 1.
736. Radcliffe-Brown A. R. The Study on Kinship Systems. — JRAI. Vol. 71, 1941.
737. Radcliffe-Brown A. R. Religion and society (Henry Myera lecture). — JRAI. Vol. 75, 1945.
738. Radcliffe-Brown A. R. A further note on Joking Relationships. — «Africa. Vol. 19, 1949, № 2.
739. Radcliffe-Brown A. R. White's view of a science of culture. — AmAnth. Vol. 51, 1949, № 3.
740. Radcliffe-Brown A. R., Forde D. (ed.). African systems of kinship and marriage. Ox., 1950.
741. Radcliffe-Brown A. R. Murngin social organization. — AmAnth. Vol. 53, 1951, № 1.
742. Radcliffe-Brown A. R. Social Anthropology. Past and Present. — «Man». Vol. 52, 1952, № 14.
743. Radcliffe-Brown A. R. Structure and function in primitive society. Clencoe, Ill., 1952.
744. Radin P. The Winnebago tribe. — «Annual report of the Bureau of American Ethnology, 37th (1915—1916)». (Wash.), 1923.
745. Radin P. The Road of life and death. N. Y., 1945.
746. Radin P. The culture of the Winnebago: as described by themselves (Special publications of the Bollingen Foundation, № 1). N. Y., 1949.
747. Rapoport A. Outline of probabilistic approach to animal sociology, I—II. — «Bulletin of Mathematical Biophysics». Vol. 11, 1949, № 3—4.
748. *Ravis G. L'anthropologie et l'histoire (Reflexions sur Lévi-Strauss, II). — «La Nouvelle Critique». 1969, № 25.
749. Reichard G. A. Melanesian design: a study of style in wood and tortoiseshell carving. Vol. 1—2. N. Y., 1933 (Columbia University Contribution to Anthropology, № 18).

750. Reichard G. A., Jakobson R., Werth E. Language and synesthesia. — «Word». Vol. 5, 1949, № 2.
751. Reichard G. A. Navacho religion. A study of symbolism. Vol. 1—2. N. Y., 1950.
752. *Reid R. M. Marriage systems and algebraic group theory: a critique of White's «An anatomy of kinship». — AmAnth. Vol. 69, 1967, № 2.
753. *Reynolds V. The biology of human action. Reading and San Francisco, 1976.
754. *Ricoeur R. Symbole et Temporalité. — «Achivio di Filosofia. Roma, 1963, № 1—2.
755. Revel J. F. Pourquoi des philosophes? P., 1957.
756. Richards A. I. Hunger and work in a savage tribe. L., 1932.
757. Richards A. I., Widdowson E. M. A dietary study in Northern Rhodesia. — «Africa». Vol. 9, 1936, № 2.
758. Richards A. I. Land, Labour and diet in Northern Rhodesia. Ox., 1939.
759. *Rigby P. Joking relationships, kin categories and clanship among the Gogo. — «Africa». Vol. 38, 1968, № 2.
760. Rivers W. H. R. The marriage of cousins in India. — JRAS, 1907, July.
761. Rivers W. H. R. The History of Melanesian society. Vol. 1—2. L., 1914.
762. Rivers W. H. R. Social organization. L., 1924.
763. *Robinson M. S. Some Observation on the Kandyan system. — «Man» (n. s.). Vol. 3, 1968, № 3.
764. Rodinson M. Ethnographie et relativisme. — «La Nouvelle Critique». № 69, XI.1955.
765. Rodinson M. Racisme et civilisation. — «La Nouvelle Critique». № 66, VI.1955.
766. *Rogerson G. Structural anthropology and the Old Testament. — BSO(A)S. Vol. 33, 1970, p. 3.
767. Roes A. Tierwirbel. — «Ipek», 1936—1937.
768. Rose R. J. On the alleged evidence for Mother-right in early Greece. — «Folklore». 1911, 22.
769. *Rossi I. The unconscious in the anthropology of Claude Lévi-Strauss. — AmAnth. Vol. 75, 1973.
770. Rout E. A. Maori symbolism. L., 1926.
771. Rubel M. Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle. P., 1957.
772. *Runciman W. G. What is structuralism? — «British Journal of Sociology». Vol. 20, 1969, № 3.
773. *Sahlins M. Stone age economics. Chicago, 1972.
774. Sapir E. Selected writings. Language, culture and personality. Ed. by D. Mandelbaum. Berkeley, 1949.
775. Sartre J. P. Les communistes et la paix (II). — «Les Temps Modernes», 8e année, № 84—85, 1952.
776. Saussure F., de. Cours de linguistique générale. P., 1916 (*рус. пер. в кн.: Ф. Соссюр. Труды по языкознаянию. М., 1977; в настоящее время есть критическое издание оригинала, учитывающее все сохранившиеся рукописные материалы и записи лекций: F. de Saussure. Cours de linguistique générale. Edition critique par R. Engler. Bd 1—3. Wiesbaden, 1967—1968).
777. *Schiwy G. Der französische Strukturalismus. Mode. Methode. Ideologie. Hamburg, 1969.
778. *Scholte B. Epistemic paradigms; some problems in cross-cultural research on social anthropological history and theory. — AmAnth. Vol. 68, 1966 (перепечатано также в [342]).
779. *Scholte B. Lévi-Strauss' Penelopean effort. — «Semiotica». 1, 1969, № 1.
780. *Scholte B., Simonis Y. Lévi-Strauss and La Pensée Leachéenne. — «Semiotica». 6, 1972, № 3.

781. Schrader O. Prehistoric antiquities of the Aryan peoples. Transl. F. B. Jevons. L., 1890 (рус. пер.: О. Шрадер. Индогерманские древности. М., 1910).
782. *Sebag L. Marxisme et structuralisme. P., 1964.
783. Sechehaye M. A. La réalisation symbolique. Berne, 1947 (Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Appliquée. Suppl. № 12).
784. Seligman C. G. The Melanesians of British New Guinea. L., 1910.
785. Sergi G. Terminologia e divisione delle science dell'uomo; i resultatii di un'inchiesta internationale. — «Rivista di Antropologia». T. 35, 1944—1947.
786. *Shankmann P. Le rôti et le bouilli. Lévi-Strauss's Theory of cannibalism. — AmAnth. Vol. 71, 1969, № 1.
787. Shannon E., Weaver W. The mathematical theory of communication. Urbana, 1950 (*рус. пер. в кн.: К. Шеннон. Работы по теории информации и кибернетике. М., 1963).
788. Simiand F. Méthode historique et science sociale. — Revue de synthèse. T. 7, 1903.
789. *Simonis I. Claude Lévi-Strauss ou «la passion d'inceste». Introduction du structuralisme. P., 1968.
790. *Sontag S. A Hero of our Time. — «The New York Review of Books». Vol. 1, 1963, № 7.
791. *Soler J. Sémiotique de la nourriture dans la Bible. — «Annales. Economies. Sociétés. Civilisations». 28e année, 1973, № 4.
792. Soustelle J. La pensée cosmologique des anciens Mexicains. P., 1940.
793. Speck F. G. Family hunting territories and social life various Algonkian Bands of the Ottawa Valley (Canada Departament of Mines. Geological survey. Memoir 70). Ottawa, 1915.
794. *Sperber D. Le structuralisme en anthropologie. — Qu'est-ce que le structuralisme? P., 1968.
795. Spier L. The sun-dance of the plain Indians: its development and diffusion. — APAMNH. Vol. 16, p. 7, 1921.
796. Spoehr A. Kinship system of the Seminole (Field Museum of Natural history. Anthropological series. Vol. 33, № 2). Chicago, 1942.
797. Spoehr A. Changing kinship systems (Field Museum of Natural history. Anthropological series. Vol. 33, № 4). Chicago, 1947.
798. Spoehr A. Observations on the study of kinship. — AmAnth. Vol. 52, 1950, № 1.
799. Stanner W. E. H. Murinbata kinship and totemism. — «Oceania». Vol. 7, 1936—1937, № 2.
800. Steinen K., von den. Unter den Naturvölkern Zentral-Braziliens. 2. Aufl. B., 1897 (португ. пер.: São Paulo, 1940).
801. Stevenson M. C. The Zuñi Indians. Their mythology, esoteric societies and ceremonies. — «Annual report of the Bureau of American Ethnology, 23rd (1901—1902)». (Wash.), 1904.
802. Stewart J. H. Basin-plateau aboriginal sociopolitical groups. Wash., 1938 (Bulletin of the Bureau of American Ethnology. № 120).
803. Stewart J. Q. Empirical mathematical rules concerning the distribution and equilibrium of population. — «The Georgaphical Review». Vol. 37, 1947, № 3.
804. *Strenski I. Falsifying deep structures. — «Man». Vol. 9, 1974, № 4.
805. Sutter J., Tabah L. Les notions d'isolat et de population minimum. — «Population». Vol. 6, 1951, № 3.
806. Swanton J. R. Social condition, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians. — «Annual report of the Bureau of American Ethnology. 26th (1904—1905)». (Wash.). 1908.
807. Swanton J. R. Tlingit myths and texts. — «Bulletin of the Bureau of American Ethnology». № 39, 1909.

808. Swellengrebel. Kerk en tempel of Bali. La Haye, 1948.
809. *Tambiah S. J. The structure of kinship and its relationship to land possesion and residence in Pate Dumbara, Central Ceylon. — JRAI. Vol. 88, 1958, p. 1.
810. Tax S. Some problems of social organization. — Social Anthropology of North American Tribes. Ed. by F. Eggan. Chicago, 1937.
811. Teissier G. La description mathématique des faits biologiques. — «Revue de Métaphysique et de Morale». 1936, № 1.
812. *The Unconscious in culture: the structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective. Ed. Ino Rosti. N. Y., 1974.
813. Thompson L. Culture in Crisis. A Study of the Hopi Indians. N. Y., 1950.
814. Thomson D. F. The joking relationship and organized obscenity in North Queensland. — AmAnth. Vol. 37, 1935, № 37, p. 1.
815. *Thomson D. F. Economic structure and the ceremonial exchange cycle in Arnhem Land. Melbourne, 1949.
816. The Training of the professional anthropologist. Symposium. — AmAnth. Vol. 54, 1952, № 3.
817. Troubetzkoy N. La phonologie actuelle. — Psychologie du language. P., 1933 («Journal de psychologie normale et pathologique», vol. 14).
818. Troubetzkoy N. Principes de phonologie. Trad. française. P., 1949 (*рус. пер.: Н. С. Трубецкой. Основы фонологии. М., 1960).
819. *Turner V. W. The Ritual Process. Structure and Antostructure. Chicago, 1969 (част. рус. пер. [119]).
820. Tylor E. B. Researches into the early history of mankind and the development of civilization. L., 1865.
821. Tylor E. B. Primitive culture. Vol. 1—2. L., 1871 (*рус. пер.: Э. Тэйлор. Первобытная культура. СПб., 1896; М., 1939).
822. *Verstraten P. Lévi-Strauss ou la tentation du néant. — «Les Temps Modernes», 19me année, № 206, 207 et 208, VII, VIII. IX.1963.
823. *Vier J. Les méthodes structuralistes dans les Sciences humaines. Paris—The Hague, 1969.
824. *Victor K. Goethe the Thinker. Cambridge, Mass., 1950.
825. *Vogel Ph. Le makara dans la sculpture de l'Inde. — RAA. Vol. 6, 1929—1930.
826. *Vokes E. H. A Possible Hindu Influence on Teotihuacan. — «American Antiquary» (Menasha). Vol. 29, 1963, № 1.
827. Voth H. R. The Oraibi summer snake ceremony (Field Columbian Museum. Publication № 83. Anthropological series. Vol. 3, № 4). Chicago, 1903.
828. Wagley C. The effects of depopulation upon social organization as Illustrated by the Tapirapé Indians. — «Transactions of the New York Academy of Sciences. Vol. 3, 1940, № 1.
829. Wagley C., Calvao E. The Tapirapé. — Handbook of South American Indians. Ed. by J. Steward. Vol. 3 (Bulletin of the Bureau of American Ethnology, № 143). Wash., 1948.
830. *Wahl F. Le Cru et le Cuit. — «France-Observateur». № 758, novembre 1964.
831. Warner W. L. Morphology and functions of the Australian Murgin type of Kinship. 1—2. — AmAnth. Vol. 32, 1930, № 2; Vol. 33, 1931, № 2.
832. Warner W. L. A black civilization. N. Y., 1937.
833. Warner W. L. The Family and principles of kinship structure in Australia. — «American sociological review». Vol. 2, 1937.
834. Waterbury F. Early Chinese symbols and literature: vestiges and speculations. N. Y., 1942.

835. *Weil A. Sur l'étude de certains types de bois de marriage (Système Murngin). — C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. P., 1949 (2 éd. P., 1968).
836. *White H. An anatomy of kinship. Englewood Cliffs, 1963 (ср. рус. пер. статьи в [137б*]).
837. White L. A. Energy and the evolution of culture. — AmAnth. Vol. 45, 1943, № 3, p. 1.
838. White L. A. History, evolutionism and functionalism: Three types of interpretation of Culture. — «Southwestern Journal of Anthropology». Vol. 1, 1945.
839. White L. A. Evolutionary stages, progress and the evaluation of culture. — «Southwestern Journal of Anthropology». Vol. 3, 1947.
840. White L. A. The Science of Culture. N. Y., 1949.
841. Whorf B. L. Collected papers on metalinguistics. Wash., 1952.
842. Whorf B. L. Language, thought, and reality. Ed. by J. B. Carroll. N. Y., 1956 (*см. рус. пер. отдельных статей в [105]).
843. Wiener N. Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine. Paris—Cambridge—New York, 1948 (*рус. пер. с прибавлением новых глав. см.: Н. Винер. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1968).
844. Wiener N. The human use of human beings. Boston, 1950 (*рус. пер.: Н. Винер. Кибернетика и общество. М., 1958).
845. Williams F. E. Sex affilation and its implication. — JRAI. Vol. 62, 1932, p. 1.
846. Williams F. E. Natives of Lake Kutubu, Papua. — «Oceania». 1940—1941, vol. 11; 1941—1942, vol. 12.
847. Williams F. E. Group sentiment and primitive justice. — AmAnth. Vol. 43, 1941, № 4, p. 1.
848. *Wilson E. O. Sociobiology. The new synthesis. Cambridge, Mass., 1975.
849. Wittfogel K. A., Goldfrank E. Some aspects of Pueblo mythology and society. — JAF. Vol. 56, 1943.
850. *Worsly P. Groote Eylandt totemism and «Le totémisme aujourd'hui». — The structural study of myth and totemism. Ed. by E. Leach. L., 1967.
851. *Yalman N. On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar. — JRAI. Vol. 92, 1962, p. 2.
852. *Yalman N. The Structure of Sinhalese Kindred: A Re-Examination of the Dravidian Terminology. — AmAnth. Vol. 64, 1962, № 3, p. 1.
853. *Yalman N. On some binary categories in Sinhalese religious thought. — «Transactions of the New York Academy of Sciences». Ser. 2. Vol. 24, 1962.
854. *Yalman N. The structure of Sinhalese healing rituals. — «Religion in South Asia». Ed. by E. Harper. Seattle, 1964.
855. *Yalman N. Dual organization in central Ceylon. — «Anthropological studies in Theravada Buddhism» (Yale University. Southest Asia Series. Cultural report series, № 13). New Haven, 1966.
856. *Yalman N. Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship and Marriage in the Interior of Ceylon. Berkeley and Los Angeles, 1967.
857. Yakovleff. La deidad primitiva de los Nasca. — «Revista del Museo National». Vol. 2, 1932, № 2.
858. Yetts W. P. The George Eumorphopoulos collection catalogue. Vol. 1—3. L., 1929.
859. Yetts W. P. The Cull Chinese bronzes. L., 1939.
860. Yetts W. P. An-Yang: a retrospect. — «China Society occasional papers» (n. s.). L., 1942, № 2.
861. Yngve V. H. Sentence for sentence translation. — «Mechanical translation» (Cambridge, Mass.). Vol. 2, 1955, № 2.

862. Yngve V. H. Syntax and the problem of multiple meaning. — Machine translation of languages. N. Y., 1955; 2d print — 1957.
863. Yngve V. H. The translation of languages by Machine. — Information theory. Papers read at symposium on information theory (Third London Symposium. 1955, Septembrer). Ed. by C. Cherry. L., 1956 (*рус. пер. «Теория информации». М., 1957).
864. *Ziman J. Public knowledge. The social dimension of science. Cambridge, Mass., 1968.
865. Zipf G. K. Human behaviour and the principle of least effort. — Cambridge, Mass., 1949.
866. *Żołkiewski S. Prečo treba čitat' Léviho-Straussa? — «Semiotika a kultura». Bratislava, 1969.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЛ — «Вопросы литературы». М.
ВФ — «Вопросы философии». М.
ВЯ — «Вопросы языкознания». М.
ИАН СССР — «Известия Академии наук СССР». М.—Л.
КСИЭ — «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР». М.—Л., М.
НАА — «Народы Азии и Африки. История, экономика, культура». М.
СА — «Советская археология». М.
СЭ — «Советская этнография». М.—Л., М.
ТЗС — «Труды по знаковым системам». Тарту.
ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая.
AmAnth — «American Anthropologist» (n. s.). Menasha.
APAMNH — «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History». N. Y.
BEFEO — «Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient». Hanoï (Paris—Saïgon).
BMFEA — «Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities» (Ostasiatisca Sammlingarna). Stockholm.
BSO(A)S — «Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London Institution (University of London)».
BTLV — «Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde». 's-Gravenhage.
HJAS — «Harvard Journal of Asiatic Studies». Cambridge, Mass.
JA — «Journal asiatique». P.
JAF — «Journal of American Folklore». N. Y.
JAOS — «Journal of the American Oriental Society». New York—Nev Haven.
JRAI — «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland». L.
JRAS — «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland». L.
JSA — «Journal de la Société des Africanistes». P.
RAA — «Revue des arts asiatique. Annales du Musée Guimet». Paris—Bruxelles.
RHR — «Revue de l'histoire des réligions». P.

## СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

## СОДЕРЖАНИЕ